VOLUME 6, 2019 개교 30주년 기념호

Word & Mission

Theological Journal of World Mission University

VOLUME 6, 2019 개교 30주년 기념호

Word & Mission

Theological Journal of World Mission University

| 차례 |

한국 교회를 위한 공공 신학: 공적 영성과 담론
Public Theology for Korean Churches:
Public Spirituality and Discourses · 05
_ 김종화(Jong Hwa Kim, Ph. D. Candidate, Christian Ethics, Fuller Theological Seminary)

CHRISTIAN IDENTITY FORMATION AND KOREAN MIDLIFE WOMEN'S WAY OF KNOWING · 26
_ 김현경(Beatrice Hyun Kyung Kim, World Mission University)

기독교 상담학적 분노관리 프로그램 개발 · 55
_ 박숙경(Sook Kyung Park, Ph. D. in counseling of psychology, World Mission University)

신약의 구약 사용과 해석학적 함의 · 75

_ 송운철(Un Cheol Song, Ph. D., in New Testament Study, World Mission University)

함께 읽고, 함께 믿고, 함께 사는:
동북아적 정황에서 요나 4장 대화적 읽기 · 106

_ 조내연(Nae Youn Cho, Ph. D. Student, Hebrew Bible, Claremont School of Theology)

미국의 다문화와 다문화 기독교교육 · 133

_ 최윤정(Yoon Jung Choi, Ph. D. in Intercultural Education, World Mission University)

한국 교회를 위한 공공 신학: 공적 영성과 담론

Public Theology for Korean Churches: Public Spirituality and Discourses

김종화/ Jong Hwa Kim

(Ph. D. Candidate, Christian Ethics, Fuller Theological Seminary)

1. 서론 - 한국 교회의 위기: 신앙의 사사화(Privatization)

100여 년이 넘는 한국 기독교 역사 속에서 유례가 없을 정도로 빠른 속도로 부흥하던 한국 교회는 21세기에 접어들어 그 성장세가 줄어들거나 혹은 감소하고 있다. 특히 오늘날 교회를 향한 젊은 세대들(millenials)과 사회의 부정적 인식은 위험한 수준에 이르렀다. 통계청의 자료에 의하면 1985년도에 인구의 16.1%, 1995년도에 인구의 19.4%를 차지하던 개신교 인구는 2005년도에 접어들면서 18.2%로 감소하였다. 한편, 2015년도의 개신교 인구는 다소 늘어난 것으로 파악되었으나 종합적으로 개신교 인구가 감소하고 있다는 것은 명확한 현상이다.[1)]

---

1) 2015년의 통계청 조사는 그동안의 전수 조사 방식이 아닌 표본 조사 방식으로 이루어져 논란의 여지가 있다. 즉, 조사 방법에서 인터넷 설문이 48.6%를 차지하였기에 결과의 신뢰성에 여러 논란이 있다. 실제로 개신교 내의 각 교단별 교인 수나 주일학교 학생들의 수가 급격하게 감소하고 있다.
김한수, "신자 수, 개신교 1위…종교 없다 - 56%", 조선일보(2016. 12. 20).

2017년도 기윤실의 기독교 신뢰도에 대한 연구가 이 원인을 구체적으로 설명하고 있다. 이 조사에 따르면 한국에서 가장 신뢰하는 종교로 가톨릭이 32.9%, 불교가 21.3%, 기독교가 18.9%를 차지하고 있다. 이 지표는 상대적으로 적은 가톨릭 인구를 고려했을 때 가톨릭에 대한 대중들의 신뢰도가 높은 반면에 개신교에 대한 사회적 신뢰도는 대단히 낮게 인식되고 있음을 보여준다.[2] 이에 더하여, 이 조사에서는 한국 교회의 신뢰도 제고를 위하여 '불투명한 재정 사용'(26.1%), '타 종교에 대한 태도' (21.9%), '교회 지도자들의 삶'(17.2%), '교인들의 삶'(14.5%), '교회의 성장 제일주의'(12.3%) 등이 개선되어야 할 주요 항목들로 제기되었다.

이처럼, 한국 교회의 여러 위기의 현상들은 한반도에서는 물론이거나 북미 한인 디아스포라 교회에도 동일하게 나타나고 있다.[3] 필자는 한국 교회가 당면한 이러한 위기를 반성적으로 성찰하면서 그에 대한 해결책을 모색하는 관점에서 공공 신학의 소개와 공적 영성과 공적 담론 형성의 중요성을 제시하려 한다.

2. 공공 신학(Public Theology)의 관점에서 보는 성경 해석

앞에서 간략하게 살펴보았듯이, 한국 교회의 질적, 양적 위기는 자본주의의 논리에 철저히 입각하여 양적 팽창에만 빠진 나머지 교회가 윤리적, 도덕적, 공적 기능을 상실한 것으로부터 기인한다고 볼 수

---

http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2016/12/20/2016122000155.html (2019. 8. 20 접속)

2) 기독교윤리실천운동, "2017 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 분석," 〈2017년 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 분석 자료집〉. http://cemk.org (2019. 8. 20 접속)

3) 한국 교회와 북미 한인 디아스포라 교회의 내적, 질적 위기의 양상이 크게 다르지 않다는 점을 고려하여 이 글은 "한국 교회"라는 단어의 포괄적인 사용으로 두 콘텍스트를 함께 다루려고 한다.

있다. 한국 교회는 교인들의 신앙을 사사화(privatization)시키며 글로벌하고 사회적인 담론에서 스스로를 주변화 (marginalization)시키는 문제를 양산하고 있다. 그 결과, 교회와 사회의 간격은 점차 커져가고 있으며, 오늘날의 한국 교회는 "민족의 교회로 정착하지 못했다고 평가받고 있으며, 사회통합에 건설적인 역할을 다하지 못한 집단으로 치부되고 있다."[4] 다수 목회자들의 설교와 성경 해석은 주로 개인 구원(individual salvation)의 측면에 치우치는 반면, 사회적이며 공적인 문제(social and public salvation)에 대하여는 신학적 사고가 결여되어 있다.

그러나 구약성경은 이스라엘을 개인적 차원보다는 12지파로 이루어진 종교적, 정치적, 공적 공동체로 묘사하고 있다. 오경에 나타나는 십계명은 이스라엘 공동체의 공적인 삶을 이끌어가는 핵심적인 규범의 역할을 알려주고 있다. 또한 오경에 나타난 이웃, 특히, 사회적 약자와 이방인에 대한 사랑은 하나님에 대한 신앙의 실천의 공공성을 증거하고 있으며, 예언서는 억압받고 소외되며 고난당하는 자들을 위한 공적인 선을 중점적으로 부각시키고 있다.

한편, 신약성경은 복음서에 나타난 예수 그리스도의 가르침과 윤리를 통해 구약의 공동체 윤리를 하나님 나라의 빛 아래서 더욱더 심화시키고 강화한 제자도를 제시한다. 즉 복음서는 하나님 나라의 구현을 위하여 하나님의 의가 이 세상에서 드러나기 위하여 하나님의 나라에 속한 예수의 제자들이 이 세상에서 어떠한 삶을 살아야 할 것인지 제시한다. 또한, 바울서신에 나타나는 그레코-로만 사상과 문화의 대화를 통한 바울의 복음 전도를 통해서 우리는 오늘의 교회와 사회의 공적 관계에서 강조되는 변증론적 차원을 발견하게 된다.

우리가 예수의 사역을 '공생애'라고 부르는 것처럼, 예수의 사역은

4) 임성빈, 《21세기 한국 교회와 공공 신학》 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2017), p. 20.

사적이라기보다는 본질적으로 공적이었다. 다시 말해서, 예수와 바울에게 있어 공히 구약성경 해석의 핵심은 '이웃 사랑'에 나타났으며, "예수와 바울의 구약 해석과 요약은 근본적으로 공동체적이며 공적"이었다.[5] 따라서 교회의 사명인 선교와 전도 역시 이러한 이웃 사랑이라는 공적 차원의 관점에서 해석, 실천되어야 한다.

결론적으로, 오늘날 후기 세속사회의 한국 교회는 그동안의 개교회 중심주의적인 한계를 넘어서 지역사회와 공동체, 다양한 공적 문제와 이슈들에 관심을 가지고 자유롭게 대화하며, 신학적 실천의 지평을 확장하여 나갈 때 사회로부터 신뢰도를 다시 회복할 수 있을 것이다.

3. 공공 신학의 기여와 반성

이와 같은 사사화된 신앙의 반성으로 20세기 후반부터 공공 신학이 대두되었다. 그러나 공공 신학의 기원을 (성경적/역사적으로) 다양하게 찾을 수 있으며 이를 한 가지로 규정하는 것은 어렵다. 오히려 공공 신학은 대륙에 따라 다른 양상으로 전개되어 왔다.[6]

그중에서도 사회 윤리적인 관점에서 공공 신학을 전개했으며, 한국에도 영향을 미친 대표적인 공공 신학자 맥스 스택하우스는 신학을 "합리적 성찰과 체계화를 요구하는 학문으로서, 문화 속에 있는 공동의 삶의 주요 분야들을 해석해 주고 발전 가능한 시민사회의 형

---

5) 김근주, 《복음의 공공성》 (서울: 비아토르, 2017), p. 430.

6) 대륙과 나라별로 다음과 같은 대표적인 공공 신학자들을 언급할 수 있겠다. 영국/Duncan Forrester, The Centre for Theology and Public Issues(CTPI), 독일/Jürgen Moltmann, Wolfgang Huber, 미국/Martin Marty, David Tracy, Max Stackhouse, 남아공/John de Gruchy, etc.

성과 지탱을 위한 윤리적인 가이드를 줄 수 있는 공적 담론의 하나"[7] 라고 규정하면서, 교회가 내적인 관심을 기울이는 것이 아니라 세계화(globalization) 시대에 문화, 사회, 과학, 기술, 경제, 정치, 타 종교와의 대화 등 교회 밖 공적인 영역에서 공공선(common good)을 위한 교회의 역할을 강조하였다.

반면에, 다른 공동체주의자들은 이러한 공공 신학자들의 전략에 비판을 가한다. 그중에서도 대표적인 기독교 윤리학자 스탠리 하우어와스(Stanley Hauerwas)는 이와 같은 신학을 비판하면서 자신만의 공동체주의 윤리(communitarian ethics)를 지향하는 신학을 전개한다. 그에 따르면 이러한 (공공) 신학은 신학적 언어의 정체성을 상실한 것이다. 하우어와스에게 신학은 "특정 공동체의 신앙고백"[8]이며, 이 공동체 안에서의 내러티브를 형성하는 것을 윤리적 토대로 여긴다.

즉, 교회가 진정한 교회가 될 때(let the church be the church) 사회 윤리 혹은 공공 신학이 이루어지며, 교회에게 있어 또 다른 사회 전략이 필요한 것은 아니다. 오늘날 한국 교회 내부에서부터 벌어지고 있는 다양한 윤리적 문제들을 고려할 때, 우선적으로 교회 내의 거룩성의 내러티브가 회복되어야 한다는 하우어와스의 외침은 의미가 깊다.

그럼에도 불구하고, 하우어와스의 신학은 세상과 교회를 (이분법적으로) 구분시킨다는 점에서 비판을 피할 수 없는 한계가 있다. 사실 많은 한국 교회가 방법적으로는 이와 같은 하우어와스의 노선을 지향하였지만-주로 개교회주의적인 방식으로 교회 내적인 성장과 부흥에 몰두하는 한편 교회 밖 사회와 공동체로의 공공선 형성에 관

---

7) Max L. Stackhouse, "공공신학이란 무엇인가?-미국 기독교의 관점에서," 새세대교회윤리연구소 편, 《공공신학 어떻게 할 것인가?》 (서울: 북코리아, 2008), p. 14.

8) *Ibid.*, p. 24.

심이 부재했다는 점에서-오히려 적지 않은 교회가 여러 가지 윤리적 인 문제에 봉착했다는 점에서 본질적인 의문이 제기될 수 있다. 그렇다면 이렇게 교회와 사회의 간격이 벌어지고 있는 한국적인 현실에서 공공 신학을 실천한다는 것이 어떤 의미를 지니는가?

4. 공적 영성(Public Spirituality)의 의미

대다수의 공공 신학자들은 교회의 사회적, 공적 실천(public engagement)의 부분에 많은 관심을 기울이고 있다. 그러나 하우어와스주의자들의 비판은 스택하우스와 같은 공공신학자들이 간과하고 있는 한 가지 중요한 통찰을 제공한다고 생각한다. 공공성(publicness)이라는 것은 신학적 실천의 전략일 뿐 아니라, 우리가 예수와 바울의 성경 해석에서 살펴보았듯이, 목회자들과 성도들에게 있어서 신앙과 삶 및 영성의 중심이 되어야 한다는 것이다.

즉, 공공 신학은 대사회적 교회/신학 전략에 그치는 것을 넘어서서 인간의 주체성(human agency)에 영향을 미쳐야 하며, 교회 내의 공적 내러티브(public narrative)를 통한 개인의 성품 형성(public character-formation)에까지 연관되어야 한다는 것이다. 결국 교회적 실천의 주체자인 성도 개개인이 공공성의 신앙과 의식이 형성되지 않는 한 공공 신학의 주요 내용을 실천하는 교회로의 전환은 쉽게 이루어지지 않을 것이다.

이러한 점에서 필자는 공공 신학의 목회적, 윤리적 접근의 관점에서 공적 영성(public spirituality)이란 개념을 제안한다. 사실 윤리와 영성을 통합하려는 시도가 새로운 것은 아니다. 윤리학 안에서 영적인 생활(spiritual life)과 도덕적인 생활(moral life)을 연결지으려고 노력했던 신학자 중 한 사람이 바로 기독교 윤리학자 제임스 거스탑슨(James

Gustafson)이었다. 그는 경건과 도덕, 영적 생활과 도덕적 생활, 하나님을 향한 인간의 헌신과 이웃을 향한 인간의 봉사 사이에는 하나의 본래적이고 깊은 관계가 있음을 역설하였다.[9)]

또한 21세기 영성 신학적 동향의 영성 연구는 통전적(holistic) 특징을 지닌다.[10)] 인간의 내적인 삶뿐 아니라, 인간 외적이며 사회적인 삶의 문제가 영성 연구 속에 포괄되기에 오늘날의 영성에 대한 이해는 인간 내적(intrapersonal) 영성과 인간 상호간(interpersonal)의 영성 및 사회 구조적(social structure) 의미를 포괄한다. 즉, 신앙의 개인적인 신비와 공공성이 서로 모순되는 것이 아니라 서로 보완, 일치되는 것이 삼위일체 하나님 안에서의 자연스러운 귀결이다.

공적 영성 안에서 개인의 소통(communication)의 폭은 나 중심으로부터 하나님 중심으로 옮겨가며, 그리고 하나님의 창조물인 세상과 역사도 그리스도 안에서 하나님과의 화해를 위해 이 소통 속에 초대된다.[11)] 영성은 개인적 차원에서의 경건생활과 관련된 개인주의적 관점에서만 접근되는 것을 넘어서서 그리스도를 머리로 하여, 각 지체 간에 교제와 교통이 이루어지는 것이기에 '공적' 성격을 지닌다고 말할 수가 있다.

5. 한국 교회를 위한 공적 영성

풀러신학교의 윤리학자 이학준은 한국 교회의 회복을 위한 공적 영성이란 개념을 보다 구체적으로 제시한다. 그에게 있어서 한국 교

9) James M. Gustafson, *Theology and Christian Ethics*, First Edition edition (Philadelphia: Pilgrim Pr, 1974), pp. 161-162.

10) Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality* (New York: Paulist Press, 1996), pp. 90-114.

11) 이학준, 《한국 교회, 패러다임을 바꿔야 산다》 (서울: 새물결플러스, 2011), p. 64.

회가 공적 영성을 상실한 모습이 다음과 같은 7가지의 패러다임으로 나타난다.

첫째는 '기복주의'로서 이것은 종교의 우선적 목적을 개인이나 가정에 복, 주로 건강과 물질과 자녀의 복을 가져오고 증진하는 데 두는 것을 말하며, 이는 목적을 달성하기 위해 수단을 가리지 않는 공리주의가 자리 잡고 있다.[12)]

둘째는 유교 문화로부터 파생된 '가족주의'로서 이것이 지연, 학연, 혈연과 같은 연고주의(nepotism)로 확장된다. 한국 사회는 "우리가 남이가"를 주창하면서 끊임없이 연고주의를 형성(향우회, 동창회, 동호회 등등)하는데, 이러한 연고주의의 가장 큰 폐해는 특정한 내집단 속에 소속되어 있지 않으면 소외되고 손해 볼 수 있다는 계산과 정서적으로 의지할 수 있는 준거집단의 부재 상황이 가져올 소외감과 불안감을 피하려는 심리에 의해서도 촉진된다.

셋째는 '개교회주의'로서 개교회가 스스로의 생존과 발전을 궁극적인 목적으로 삼는 사고방식을 통해 개교회 자체의 외형적 성장에만 초점을 맞추는 것을 의미한다.

넷째는 '성장논리와 우상숭배'로서 이것은 사회적 다윈주의(social Dawinism)와 유사한 성장과 지배와 힘의 논리에 매몰되며 성도 수와 헌금의 증가에만 초점 맞추며 이러한 성장이 축복의 기준이라고 생각하는 것을 의미한다. 이것은 한국의 경제적인 성장과 그에 의한 부작용과 일치한다. 한국 사회가 급격하게 발전하고 산업화 과정이 이루어지면서 물량주의적 경제관념이 무교적 기복사상과 어우러져 고유의 한국적 기독교회의 특성을 만들어냈다.

다섯째는 '이분법적인 사고'로서 이것은 교회와 세상, 현실과 초월

12) 이학준, 《한국 교회, 패러다임을 바꿔야 산다》, pp. 71-72.

을 날카롭게 구분하는 이분법적 사고가 한국 개신교의 사회성을 퇴화시키고 그 활동을 지극히 국부적이며 교회 내부적인 것에 제한시키게 하였다.

여섯째는 '이성 경시 현상'으로 이것은 무속종교의 주술성, 도교의 신비주의, 유교의 권위주의와 같은 전통적인 종교성이 한국 문화 안에 축적되어 한국 교회 안에서도 신앙의 초월성이 비상식이나 몰이성으로 혼동되고, 성도들의 삶의 건전한 판단과 분별력을 잃게 만들었다.

마지막은 '단순논리주의'로 이것은 하나님의 말씀 속에 있는 진리를 한두 개의 원리로 축소 또는 단순화시킴으로써 현대 사회를 살아가는 사람들의 다양한 고민과 필요에 창조적으로 대응하지 못하게 한 것이다.

위와 같이 한국 교회의 공적 영성의 부재를 7가지 현상으로 분석하면서, 이학준은 한국 교회를 담을 새 부대로 기복주의에서 "성경적 축복"으로, 가족주의에서 "소통하시는 하나님"으로, 개교회주의에서 "하나님 나라"로, 성장 위주의 교회에서 "소통하는 교회"로, 단순논리에서 "분별력 있는 신앙"으로, 그리고 단순논리주의에서 "카리스마적 목회의 공적 승화"로 변화되어야 함을 역설하였다.

마찬가지로 교회의 공공성 회복을 위하여, 이제 다음과 같은 질문들이 제기될 수 있을 것이다. 포스트모더니즘을 경험하고 있는 한국 사회와 교회의 특수한 상황 속에서 교회가 공적 영성을 추구한다는 것은 어떤 의미인가? 그리고 어떻게 신자 개개인에게 공적 영성이 형성되는가? 그리고 오늘날의 신앙인들이 공적 영성을 형성했다는 것은 어떻게 판별되는가? 본질적이고도 어려운 질문들이지만 이 문제들에 대답하기 위해 필자는 오늘날 한국 교회의 위기를 극복하기 위한 윤리적 실천의 모색으로 다음의 4가지 공적 담론(혹은 아젠다)을 교

회의 공적 영성을 위한 중요한 내러티브로 제시하려 한다.

6. 한국 교회의 공적 영성의 실천을 위한 담론: 타자성, 환대, 탄식, 화해

1) 타자성(Otherness)

공공 신학은 함께 더불어 살아가는 공동체적 관계 속에서 개인의 실존을 추구하는 것을 의미한다. 즉 공적 영성을 형성하기 위해서 본질적으로 중요한 것은 바로 공동체성이며, 이것은 개인주의적/인간중심적 사고로부터 타자성으로 인식의 전환을 유도한다. 오늘날 포스트모던 사회 안에 놓인 한국 교회의 공적 영성에 있어서 가장 먼저 요구되는 것은 바로 이와 같은 타자성이다.

모더니티의 가장 큰 문제(그리고 오늘날 사적 신앙과 공적 신앙을 구분시킨 본질적인 이유로서)는 자기 중심적 타자 이해이다. 이 문제를 철학적으로 설명한 사람이 바로 레비나스인데, 그는 모더니티에서 타인이란 존재는 나를 대상화하고 그럼으로써 나로 하여금 소외를 경험하게 만들기 때문에, 타인의 등장은 항상 긴장을 유발하고 더 나아가 나의 불행의 시작으로 이해된다고 주장하면서, 이와 같은 근대적 주체의 인식론을 해체하고, 대상과 세계를 자기 의식의 표상관계에서 파악하고, 이를 동일성으로 환원시키려는 대상과 세계를 실존적 향유관계 속에서 직접 대면함으로써, 타자를 환원될 수 없는 타자성 그 자체로 받아들이는 태도가 필요하다고 역설한다.[13]

따라서 레비나스는 새로운 타자의 개념으로 "전체성의 철학, 또는

13) 윤대선, 《레비나스의 타자철학: 소통과 초월의 윤리를 찾아서》 (서울: 문예출판사, 2009), p. 344.

전쟁의 철학에 대항해서 어떤 무엇으로도 환원될 수 없는 개인의 인격적 가치와 타자에 대한 책임을 보여주는 평화의 철학을 구축"[14)]하고자 한다. 이와 같은 철학적 타자성은 최근의 기독교 (공공) 신학 안에서 다양하게 소개되고 있다. 마찬가지로, 본회퍼에 의하면 "나(the I) 너(the you)와의 관계 안에서 그리고 대리-책임(vicarious representative responsibility) 안에서만 존재하는데 따라서 나와 너는 오직 하나님 안에서만 나-너 관계(I-Thou relationship)를 형성하다"고 말하면서 신적 타자(divine other)로서 타자성의 중요성에 대해 언급하였다.[15)]

오늘 한국 교회에서 공적 영성을 형성하기 위해 가장 우선적으로 요청되는 것이 바로 이와 같은 타자성이다. 한국 교회의 공공성 부재의 핵심은 철저한 자아 중심주의이며 타자를 객체로 전환시키는 사적 혹은 이기적 영성의 발현으로 귀결된다. 한편 포스트모더니티라는 다원화된 사회를 살아가는 현대인에게 이제 새로운 의미의 타자성이 요청되고 있다. 이것은 사회 안에 살아가는 시민으로서뿐만 아니라 교회의 구성원인 신자에게까지 이른다.

이제 성도들은 타자라는 존재와 나라는 주체가 개개인의 신앙 안에서 어떻게 형성되어 왔으며 페리코레시스적인 삼위일체 하나님의 계시가 이와 같은 타자성을 어떻게 인식하도록 요청하시는지 그 물음에 응답해야 할 것이다.

---

14) Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987), p. 120.

15) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio : A Theological Study of the Sociology of the Church / Dietrich Bonhoeffer ; Translated from the German Edition Edited by Joachim von Soosten ; English Edition Edited by Clifford J. Green ; Translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998), pp. 54-55.

2) 환대(Hospitality)

이와 같은 타자성의 윤리가 인도하는 다음 단계의 공적 영성의 담론은 바로 환대이다. 타자를 자신과 무관한 존재가 아니라, 자신이 배려하고 책임지고 연대해야 할 존재로 인식하며 실천하는 행위는 환대로 구체화된다.

강남순은 자신의 《코즈모폴리터니즘과 종교》라는 책에서 이 환대의 의미를 규정하면서 다음과 같이 역설하기를, 담론과 실천으로서의 환대는 지극히 개인적인 문제가 아니라 사회정치적, 경제적, 철학적, 종교적으로 복잡하게 얽혀 있는 문제이며, 궁극적으로는 타자를 타자화(othering)하는 정치적 종교적 도구로서의 포용과 배제에 관한 공공 정책들과 복합적으로 연계되어 있다고 설명한다.[16] 그렇다고 해서 환대라는 것이 단순한 것은 결코 아니며 복잡하고 심오한 것으로, 특히 환대를 역설한 데리다는 환대의 절대적 법(the law)과 환대의 법들(laws)을 구분하면서 무조건적인 환대의 절대적 법과 조건적 환대의 법들 사이에 큰 격차가 존재하는 것을 설명하고 있다.[17]

이와 마찬가지로 강남순은 적대(hostility)와 환대(hospitality)를 복합한 데리다의 호스트피탈리티(hostpitality)를 설명하면서 환대라는 개념 자체가 적대의 의미를 품고 있는 환대의 양가성을 드러냈다고 평가한다. 그렇지만 그녀는 성경에서 특히 예수 그리스도가 보여주고 있는 무조건적인 환대의 예들[삭개오와의 만남(눅 19:1-10), 최후 심판의 이야기(마 25:35-46)]을 소개하면서 이와 같은 환대 신학은 낭만적이거나 추상적인 이해가 아니라, "우리를 우주적 책임으로 초대하면서 무조건

16) 강남순, 《코즈모폴리터니즘과 종교》 (서울: 새물결플러스, 2015), p. 169.

17) Jacques Derrida and Anne Dufourmantelle, *Of Hospitality*, trans. Rachel Bowlby, 1 edition (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000), p. 83.

적 환대와 조건적 환대의 거리를 좁히기 위한 지속적인 노력과 과제" 라고 역설한다.

필자는 한국 교회가 공적 실천을 실행하고 교회 내적으로도 성도들이 공적 영성을 형성하기 위해서 이러한 환대의 심오한 의미를 고찰하는 것이 필요하다고 생각한다. 또한 철학적인 의미의 환대라는 개념이 선교학적으로 어떻게 적용되고 실천될 수 있을지 살펴보는 것도 포스트모더니즘을 이해하는 데 하나의 방법이 될 수 있을 것이다. 환대는 교회가 공적 담론을 형성하고, 공적 신학을 실천하기 위해 가장 중요한 에토스로서 작용될 것이다.

무엇보다 오늘날 한국 사회와 교회 공동체는 외국인 노동자와 북한 이탈 주민과 같은 지구적이고 세계화적인 문제와 점점 연결되어가고 있다는 사실을 고려할 때 한국 교회의 공적 영성을 형성하기 위해 우리는 더욱 환대의 윤리를 요청해야 할 것으로 여겨진다.

3) 애통(Lament)

타자성과 환대라는 개념이 자아와 타자라는 개념을 우선적으로 상정하고 그 관계의 복잡성을 고찰하게 하였다면 애통(혹은 탄식)은 특히 기독교 신앙인이 공적 영성을 가지기 위한 모티브로서 작용된다는 점에서 굉장히 중요하다. 애통은 공적 영성을 실천하기 위한 본질적인 방법이다.

애통을 설명하기 전에 하나님의 탄식으로서의 고통당하심을 신학적으로 규명한 것이 바로 몰트만의 신학이었다. 몰트만은 유대교의 카발라 신학의 영향을 따라 하나님의 자기 비우심(kenosis)을 주장하면서 고통당하시는 하나님(Suffering God) 개념을 의미하는데, 이와 같은 하나님의 고난은 철저하게 애통의 신적 발현이었다. 그리고 이러

한 하나님의 고난을 통해 그의 모든 피조물들과 연대하셨으며, 인간을 대리하여 고난을 당하셨고 궁극적으로 이 고난을 통해 모든 사물들의 새로운 창조가 탄생하게 되었다.[18)]

한편 이와 같은 애통이란 개념을 성경적이고 윤리학적으로 강력하게 역설한 신학자가 월터 브루그만이었다. 그는 그가 주창한 예언자적 상상력을 이루게 하는 동인으로 탄식을 크게 역설한다. 그에게 있어서 예언자적 상상력과 목회를 가장 명료하게 보여주는 선지자는 예레미야였는데 그 이유는 그가 바로 애통의 선지자였기 때문이다. 그에 따르면 "무감각하고 부정적인 사람들은 흔히 자기와 자기 이웃이 어떤 형편에 놓여 있는지 알려고 하지 않는데 예레미야는 이런 무감각과 부정적인 태도에 맞서 싸우는 사람들을 위한 유일한 패러다임[19)]으로 애통의 목회를 취하였다는 것이다.

특히 예레미야의 애통의 목회는 크게 두 가지 수준에서 이루어지는데, 첫 번째는 그의 애통은 자기 백성에게 닥친 종말을 슬퍼한 것이고, 훨씬 강력한 둘째 수준의 애통은 어느 한 사람도 듣거나 보려고 하지 않았다는 데서 온다고 하였다. 즉, 그 어디에도 평화가 없는 것이 분명한데도 끊임없이 "평화, 평화로다"라고 떠들어대는 왕권의식과 마주선 애통이었다. 전도서는 울 때가 있고 웃을 때가 있다고 말했지만 예수 그리스도는 슬퍼하는 사람만이 위로받게 된다고 말하면서 애통을 강조한다. 무감각한 사람들이 계속해서 새롭게 배워야 할 것은 바로 이러한 애통을 통한 희망이라고 브루그만은 말한다.[20)]

따라서 한국 교회의 공적 영성을 회복하기 위해서 필요한 중요한

18) Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 1st Fortress Press ed edition (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 181.

19) Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003), p. 110.

20) Walter Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament*, p. 124.

실천이 바로 애통이고 탄식이다. 예배와 설교와 모든 목회가 예레미야가 역설했지만 오늘날 많은 교회에서 잃어가고 있는 이 애통의 예언자적 소명을 어떻게 회복시킬 것인지 고민해야 할 것이다. 그리고 가장 중요한 것은 이 애통의 더 강력한 파토스는 평화롭지도 않은데 평화롭다고 주창하며 사람들을 왜곡시키고 있는 거짓 예언자들의 폭로이다.

오늘 교회들이 잃어버리고 있는 애통은 많은 현대인들이 경험하고 있는 문제와 좌절과 갈등을 지나치게 낙관적인 종교적 언어로 환원시키고 있은 데 더 큰 문제가 있다. 한국 교회의 애통은 평화의 부재를 적확하게 인식하고 현실로부터 유리된 선교가 아니라 현실의 모든 불편함들을 그대로 마주하고 함께 애통하는 것으로부터 공적 영성을 실현시킬 수가 있을 것이다.

4) 화해(Reconciliation)

한국 사회는 기본적으로 문화적 동질성이 매우 높은 사회이다(같은 언어, 같은 인종, 같은 문화, 같은 정서). 민족적 정체성이 강하고, 감정이입이 쉽게 이루어진다. 하지만 문화적 동질성이 같다고 해서 감정이입이 쉽게 이루어지는 것이 아니며, 동질성이 큰 사회는 '다름'을 조정하는 경험과 규칙이 부족하기 때문에 내부의 차이가 쉽게 적대적인 갈등으로 전환되는 경향을 보인다. 바깥의 외집단에 대해서 갖는 폐쇄성만큼이나 안에서 내집단과 외집단 사이의 구별도 엄격해진다.

화해의 의미는 고린도후서 5장에서 소개된 대로 하나님과 인간의 소외되었던 사이를 십자가로 회복시키신 그리스도의 본질적 사역이자 동시에 인간에게 새롭게 부여된 직분이다(고후 5:18).

화해의 3중성으로 신학적인 토대를 세운 칼 바르트는 하나님을 예

수 그리스도 안에서 화해하시는 주체로서, 인간을 예수 그리스도 안에서 화해된 존재로서, 그리고 그리스도를 하나님과 인간을 화해시키는 주체로서 그의 화해론(dogmatics of reconciliation)을 전개한다. 즉 화해는 하나님과 인간의 관계를 규명하는 신학에 있어서 핵심적 요체이다. 몰트만에게 (공공) 신학은 "이 시대의 고난에 참여하며, 동시대인들이 실존하는 그곳에서 하나님의 희망을 나타내며, 비판적이면서 예언자적으로 사회의 공적 문제들에 개입하며, 하나님 나라와 하나님의 계명과 의에 유의하며, 저항적으로 또한 생산적으로 땅 위에 있는 모든 피조물들의 생명의 미래에 관심을 가지는 신학"[21]이다.

몰트만은 이와 같이 종말론적 완성으로서 모든 것이 온전하게 되는 우주적 화해(reconciliation of the universe)[22]를 이야기하고 있으며, 이에 영향 받은 미로슬라프 보프(Miroslav Volf)는 그의 책 《배제와 포용》(Exclusion and Embrace)을 통해서 화해란 "단순히 접촉의 부재에 의해 지탱되는 적대감의 부재를 넘어서서 전에는 원수 되었던 사람들 사이의 사귐, 즉 그리스도의 수난은 단순히 용서하는 것을 넘어 그런 사귐을-심지어 화해하기를 끈질기게 거부하는 원수들과의 사귐까지도-회복하는 것"[23]이라고 말하였다.

따라서 화해는 지금까지 이야기한 탄식과 애통의 영성을 지닌 자아들이 타자성과 환대를 바탕으로 궁극적으로 이루어야 할 공적 실천의 완성이다. 특히 화해라는 의미가 윤리학 안에서는 보다 구체적이고 다양한 방식으로 전개되어 왔다. 여러 학자들이 용서와 회복,

---

21) Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2000), p. 32.

22) Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 1st Fortress Press ed edition (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 181.

23) Miroslav Volf, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, First Edition (Abingdon Press, 1996), p. 123.

화해와 평화라는 개념으로 그들의 주된 신학과 윤리를 구성해 왔고, 오늘날에는 보다 다양한 양상으로 화해의 윤리적 실천을 도모해 왔다[예를 들면, 회복적 정의(restorative justice), 정당한 평화(just peace), 갈등 해결(conflict resolution), 평화 만들기 연구(peacebuilding study) 등등 다양한 방향으로 전개되어 왔다].

특히 공공 신학자 중 존 드 그루시와 데스몬드 투투는 남아공의 진실과 화해 위원회(Truth and Reconciliation Commission)의 활동을 중심으로 화해의 윤리를 전개하였다.[24] 오늘날의 화해는 기독교적 교리적 의미의 신-인간적 화해론을 바탕으로 삼위일체의 관계성을 넘어서 어떻게 그것이 구체적인 (그리고 정치적인) 콘텍스트에서 이루어질 것이며, 인간 중심적인 환경 파괴를 넘어서 지속 가능한 생태계적 화해를 이룰 것인지 그 초점을 확장시키고 있다.

결론적으로, 한국 교회를 위한 공공성의 회복에서 새롭게 추구되어야 할 담론으로 마지막으로 화해를 제안하는 것은 또한 매우 적합한 일이 될 것이다. 한국 사회는 역사적으로 외세로부터 끊임없이 침략당하고, 일제의 식민통치와 한국전쟁, 그리고 남북 분단을 겪으면서 다양한 종류(이념과 세대 간의 갈등에서부터 시작하여 지리적, 종교적, 빈부간, 그리고 최근에는 성별간)의 갈등의 분열이 더욱 깊어지고 있다.

그리고 이러한 갈등과 분열, 더 나아가 혐오의 정서는 한국 사회는 물론이거니와 한국 교회 안에서 신자와 공동체 사이에서도 동일한 패턴으로 진행되고 있다. 따라서 작금의 사회에서 화해는 오늘날의 한국 교회에서 가장 시급한 담론으로 제기되어야 할 것이며, 이것을 실천하기 위해 교단, 교파, 교회 간의 화해와 연대를 위한 다양한 논의와 연구를 바탕으로, 또한 개교회 안에서는 예배와 설교와 목회를

---

24) John de Gruchy, *Reconciliation: Restoring Justice* (Augsburg Books), 2002, 10-14.

화해의 샬롬을 목표로 하는 공적 영성의 회복을 위한 방향으로 구성되어야 할 것이다.

7. 결론 - 사역적 함의(Ministerial Implications)

지금까지 살펴본 것처럼 한국 교회는 스스로의 신앙을 사사화하면서 사회로부터 격리되면서 교회의 신뢰도를 급격하게 잃어가고 있다. 한국 교회는 교파와 교단에 상관없이 다양한 질적, 양적 위기에 빠져 있으며, 한국 교회에 관한 뉴스는 윤리적인 스캔들이나 부정적인 소식들로 사회나 언론에 오르내리고 있다. 이러한 현상들은 또한 선교와 전도의 관점에서도 매우 심각한 영향을 미칠 수 있다.

한국 교회가 당면한 이러한 위기를 해결하기 위해 필자는 교회의 사사화를 극복하는 의미에서 '공공 신학'의 중요성을 강조하였다. 교회가 사회와 교회 밖 공동체를 향하여 공적 실천을 모색하는 차원을 넘어서, 교회 내의 신학과 목회 신앙과 영성의 핵심으로서 '공공성'이 회복되어야 함을 역설하였다. 이것은 구약에서부터 신약에 이르기까지 하나님 나라의 본질적인 모습이었고, 예수의 사역과 바울의 목회의 핵심이었다.

그런 의미에서 필자는 공공 신학의 교회-내부적 실천의 관점에서 '공적 영성과 공적 담론'이라는 개념을 제시하였다. 즉, 한국 교회들의 목회의 뿌리에 공공선(common good)의 영성이 자리 잡아야 하고, 이것은 그동안 교회 내에서 제기되어 온 다양한 문제들(예: 교회 내 권위주의, 가부장주의, 개교회주의, 가족주의 등등)을 한꺼번에 극복할 수 있는 핵심이라고 필자는 파악하였다.

필자는 이와 같은 공적 영성과 목회를 위한 4가지의 구체적 담론(이미지)으로 타자성, 환대, 애통, 화해를 제시하였다. 그렇지만 공공성

의 내러티브를 교회 내에 적용할 수 있는 (공공) 신학적 함의를 우리는 더욱 다양하게 발견할 수 있을 것이다. 이러한 시도들이 더욱 늘어나, 한국 교회가 민족이 나아가야 할 방향을 제시했던 초기 한국 기독교의 공적 교회의 사명을 회복할 수 있게 되기를 소망한다.

■ 참고문헌

강남순. 《코즈모폴리터니즘과 종교》. 서울: 새물결플러스, 2015.

기독교윤리실천운동. "2017 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 분석", 〈2017년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 분석 자료집〉.

김근주. 《복음의 공공성》. 서울: 비아토르, 2017.

새세대교회윤리 연구소 편. 《공공신학 어떻게 할 것인가?》. 서울: 북코리아, 2008.

윤대선. 《레비나스의 타자철학: 소통과 초월의 윤리를 찾아서》. 서울: 문예출판사, 2009.

이학준. 《한국 교회, 패러다임을 바꿔야 산다》. 서울: 새물결플러스, 2011.

임성빈. 《21세기 한국 사회와 공공신학》. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2017.

Bonhoeffer, Dietrich. Ethics. 1st Touchstone ed. Touchstone, 1995.

__________. *Sanctorum Communio : A Theological Study of the Sociology of the Church / Dietrich Bonhoeffer ; Translated from the German Edition Edited by Joachim von Soosten ; English Edition Edited by Clifford J. Green ; Translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998.

Brueggemann, Walter. *An Introduction to the Old Testament*: The Canon and Christian Imagination. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2003.

Derrida, Jacques, and Anne Dufourmantelle. *Of Hospitality*. Translated by Rachel Bowlby. 1 edition. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2000.

Downey, Michael. *Understanding Christian Spirituality*. New York: Paulist Press, 1996.

Gruchy, John de. *Reconciliation: Restoring Justice*. Augsburg Books, 2002.

Gustafson, James M. *Theology and Christian Ethics*. First Edition edition. Philadelphia: Pilgrim Pr, 1974.

Levinas, Emmanuel. *Time and the Other*. Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1987.

Moltmann, Jürgen. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

________. *Experiences in Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2000.

________. *The Way of Jesus Christ*. 1st Fortress Press ed edition. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Paeth, Scott R., E. Harold Breitenberg Jr, and Hak Joon Lee, eds. *Shaping Public Theology: Selections from the Writings of Max L. Stackhouse*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

Philpott, Daniel. *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation*. Oxford University Press, USA, 2012.

Stackhouse, Max L. *God and Globalization: Volume 4: Globalization and Grace*. Continuum, 2007.

Volf, Miroslav. *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. First Edition. Abingdon Press, 1996.

CHRISTIAN IDENTITY FORMATION AND KOREAN MIDLIFE WOMEN'S WAY OF KNOWING

김현경/ Beatrice Hyunkyung Kim

(World Mission University)

Introduction

As the Apostle Paul urges us to be transformed by the renewing of our minds (Romans 12:2), the complexity of our sinful hearts requires that we examine the mechanisms of motive and belief that remain unconsciously crippling due to our MIDLIFE spiritual blindness. Most often formed from the inevitable disappointments and hurts of childhood, and reinforced through life events and dominant cultural beliefs, subconscious distorted beliefs and motives trigger the emotions and actions that arise from these painful influences. Saucy (1997) states that real Christians, in the depth of their hearts, have natures that are oriented toward God, and although they still sin, these sins are related to a more surface level of their beings, which can still act against the heart's genuine desire. He further asserts that Romans 7:14-25 presents the real

believer as one who has positive propensities toward God, yet, also commits sin in a way that does not characterize the real person of the believer, which indicates that the believer is capable of experiencing double servitude. If, for certain, God, as the primary initiator of sanctification, truly wills to transform regenerated believers into the fullness of Christ's likeness, and the real believer genuinely desires to be transformed by God, then, exploring obstacles that hijack the believer's deep longing to be in intimate relationship with God would be a vital step in spiritual formation.

Being open - a desire to be transparent to God (Ps. 139:23 - 24) - is a humble attitude that can lead us into the deep knowing of God and self, but the entire process of this transformational journey can only be initiated through the illuminative presence of the Holy Spirit, who will lead us, first, into a foundational entry of awareness and awakening. Although the work of the Holy Spirit will never be limited to a specific stage of human development, midlife has unique developmental challenges that can serve as opportunities for a deep inward journey, which can lead to growth into wholeness.

Therefore, identifying women's specific needs and hindrances, and exploring adequate ministry approaches can be wisdom that the church needs to exercise in order to help Korean Christian midlife women to reconstruct their self-concept in Christ by reformulating the meaning of life-events and by satisfying the longing to maturely individuate and be generative in their Christian communities. Thus, this study aims to explore Christian midlife

women's identity formation and its obstacles, and the ministry implications that can empower them to grow genuinely in Christ.

Midlife developmental stage as period of growth into wholeness

Many theorists claim that the midlife stage has potential elements that can serve as catalysts for spiritual growth, such as a deep sense of awareness gained from life experiences and meaning-making capacity from life crises. Erikson (1963) proposes that a crisis or turmoil in midlife mighty be a necessary condition for growth and development, with the developmental task in search of a deeper meaning of existence. Stewart and Ostrove (1998) suggest midlife as a transitional period of change, and not as a dramatic period of crisis, by introducing the term "midcourse correction" (p. 1188). In their study of midlife women (Stewart & Ostrove, 1998), two thirds of the women made major changes in their educational or work lives during the midlife stage. They found that the underlying motivations for these changes were related to traditional role regrets, and that midlife seemed to provide an opportunity to redefine their identity formation, before it becomes too late to be generative. Vaillant (2002), who conducted the Harvard Study of Adult Development based on Erikson's theory, adds two stages of development - before and after the generative stage: Career Consolidation, between the intimacy and generativity stages, and Keeper of Meaning, between generativity and integrity.

He identifies the focus of a Keeper of Meaning as "Conservation and preservation of the collective products of mankind - the culture in which one lives and its institution - rather than on just the development of its children" (Vaillant, 2002, p. 47).

For some researchers, midlife is characterized as a period of integration into wholeness through individuation. Jung (1971) viewed midlife more in terms of a period of growth of wholeness through an individuation process, which involves progressive integration of all aspects of the psyche. Therefore, exploration and reevaluation of personal underlying values and conscious acceptance of self, which provide deepening meaning to self-existence, would be required in the process of individuation. Wagenseller (1998) argues that midlife experience is largely characterized by separation and loss, such as separation from the identity one has known, which lays the foundation for the individuation process. He identifies the individuation process as a spiritual journey, because it leads the midlife adult to become more autonomous, "discovering and affirming one's uniqueness and finding the courage to become one's own person, true to the law of his or her own being" (Wagenseller, 1998, p. 271). Loder (1998), also, claims that the human spirit in midlife engages a unique task - the emergence of the opposite - which forces one to face the negative, or dark side, of their human life and past experiences of failure, brokenness, and unresolved grief. For some, this leads to generativity: if resolution succeeds - the recreation of human spirit; if resolution fails - toward stagnation. To be able to reach those aspects of self that have been

neglected and denied unconsciously for certain reasons, a woman needs to consider the underlying values and assumptions.

Although Erikson kept great distance from institutional religion, he held that religion restores new sense of wholeness (Hoare, 2009), and that such wholeness, along with coherence and ego vitality, was considered essential to identity formation. From their study of spiritual identity development in relation to other identity components, Kiesling and Sorell (2009) argues that significant relationship exists between the Erikson's developmental tasks of a person's life and one's capacity for spiritual identity formation, and "any treatment of Erikson makes it plain that spirituality originates in the first psychosocial task (trust vs. mistrust) and is potentially operative in the resolution of every subsequent lifecycle" (p. 269).

Hoare (2009) argues that, in midlife, having a sense of self as a spiritual being is an essential and necessary perspective, which can provide vitality and ethics to a mature identity, since in middle and later adulthood "the spiritual and ethical have together become the core of the ego that holds the "I" together" (p. 188). To further the discussion of the spiritual dimensions of midlife development, Hoare presents Erikson's concept of the subjective sense of God as light in three dimensions: (a) ego and spirit, as the light of consciousness; (b) consciousness of being alive, whole, and well, and sensing one's spiritual self in changing ways throughout developmental times; (c) human peripheral awareness of a God who created and creates, a brilliance that might be beyond the human's physical world, but might just be here as well (Hoare, 2009,

p.188).

Midlife can be viewed as a transitional period that is fuelled with challenging developmental demands, either to be generative or to stagnate. With such a life invitation to grow and mature toward midlife, exploring interfering obstacles would be an important area of study of adult development.

Obstacles to growth and transforming of self in midlife women

Negotiation of identity by emerging opposites and integrating self towards wholeness, which itself is a complex process, presents even greater challenges to midlife individuals whose lives are situated in dominant cultures as oppressed minority groups, or those who do not have a voice of their own. Their self-concepts and notions of identity, which are socially and culturally derived, can sometimes be irrational and distorted. These need to be challenged, reevaluated, and reinterpreted in order for the person to initiate the individuation process.

Erikson (1963) and McAdams (1988) also viewed identity as the outcome of an individual's interactions with socio-cultural demands and adaptations, and psychological and social health. McAdams (1993) explains that adults, as well as children, make their own images, which are "strongly dependent on the available raw materials, and the raw materials are to be discovered in and through culture" (p. 60). As a result, each member of a culture may

construct unique personal imagery, including common cultural imagery that is shared between and within the sub groups in the culture (McAdams, 1993). Gilligan (1982) also argued that woman's identity is defined through her personal channels of knowing, in which knowing herself is closely related to the social and cultural aspects of gender identity. Heilburn (1988), in her study of agency to authorship in self, argues that many women have traditionally "been deprived of the narratives, or the texts, plots, or examples, by which they might assume power over-take control of-their own lives" (p. 17). These statements suggest the importance in considering how structural and contextually situated ethnic/cultural values and norms interrelate to influence the ways that women choose to respond to them.

Therefore, midlife identity formation study needs to consider the complex meanings attached to midlife and how these are often bound up with past, current, and future ethnic and cultural belief systems and values. This can be particularly important for midlife women from male-centered societies, such as Korea. Korean society is still strongly influenced by Confucian values and ethics including Korean Christianity. As Korean women try to construct integrated identities during their midlife journeys, they will be challenged to reconcile conflicts between culturally common imagery that were dominant stories in their personal life journey. And yet, middle age can be an opportunity to channel their voices by moving out from their traditional role identity as supporter for fathers, husbands and sons (Cho, 1994) to integrate their fragmented

selves and to move toward holistic maturity.

Disclosed negative emotions can be other interfering factor in women's journey towards wholeness. McLean et al. (2007) suggest that individuals tend to disclose socially negative events, which usually has an effect on self through emotional experience or behavior. Not being able to tell these kinds of stories means they will limit the opportunity to be fully integrated into the self. Pals' study (2006) showed that individuals with active resistance to acknowledging and working through negative emotions within the life story demonstrated limitations on the potential for posttraumatic growth. This leads to the understanding that an opportunity to voice stories, within self or in relation to others, opens a conscious channel to bring unexplored negative emotions into a person's awareness. This is a central process for the highest level of self-integration. This is because people not only need social validation for themselves and their stories, they need personal validation, and giving voice to their stories is a way of providing personal validation of the self, a way of owning experience (Fivush, 2001).

Another interfering aspect can be dominant self-narratives that function as interpretive frameworks for integrating subsequent life experiences, by taking control over an individual's sense of self, constricting identity options for those that are problem saturated (White & Epston, 1990). This could relate to the self mechanism that Horney (1950) refers to-a person with inner stress and neurotic inner conflicts "tends to be alienated from his real self, which

results in shifting of the major part of his energies to the task of molding himself, by a rigid system of inner dictates" (p. 13). These drive fulfillment of idealized image of herself, satisfying her pride with attributes that she could, or should have. Alienation from the real self and a rigid inner system can be major obstacles in the process of individuation in midlife development. The challenge of the individuation-discovering and affirming oneself as a unique human being-can only be satisfied through openness to self and others, willingness to embrace life experiences, and be affected by significant relationships with others-parents, mentors, and God. As psychoanalysts and attachment researchers have established, interpersonal relationships can shape relational representations of the sacred (Hill & Hall, 2002; Rizzuto, 1979). Furthermore, Hill and Hall (2002) claim that since self always exists in relationship, for Christians, the image of God helps ground the sense of who one is with relational schemas about God and self, as well as interpersonal scripts between God and self. Therefore, how the connection between past relationship experiences and the internalized image of God influences Christian identity is an important concern for Christian educators and ministers.

Integrative discussion of Christian identity formation

Wagenseller (1998) claims that the individuation process in midlife can be a spiritual journey that identifies the image of God in each individual, if one is able to let go of the old self, and is willing to be open to the voice of the Self, or the experience of

God's will through the relationship. Alma and Zock (2002) argue from a more integrated model that supports the relational view of identity formation, which requires both personal uniqueness and socio-cultural influences along with the personal resonance that often leads people into a religious search to find the meaning of life, especially in later stages of life development (McAdams, 1996).

Object relational theorists see identity formation as an essentially relation phenomenon, where subject and object world, inner and outer world, will always remain interwoven (Winnicott, 1971). Furthermore, for Winnicott (1971), true-self was viewed as an instinctive core which consists a spontaneous reaching out impulse to the world (external reality and others) with a relational need. This impulsive need, to interact and be connected with the external reality and with others, expresses the essential relation component in human beings, which reflects the intention of God's creative design in humanity. Biblical references to God's creation, God's blessings to man, and God's mandate given to him (Gen. 1:26-28), all indicate the primary relationship that God intended to share with humanity (Hoekema, 1994). Although characteristics within human nature, such as inner psychological and spiritual qualities that are analogous to God, are the major emphases in the discussions of the meaning of the God's image, these cannot fully describe true humanity without the existential dynamic of threefold relationship: God and man, man and his fellowman, and man and nature (Saucy, 1993; Hoekema, 1994). Henry (2001) claims that, "evangelical expositors of the biblical revelation find the created image of God to exist

formally in human personality (moral responsibility and intelligence) and materially in his knowledge of God and his will for humanity" (p. 593). On this basis, he concludes that the image, therefore, is not reducible simply to the relational component, but is a precondition of relationship between God and the individuals.

The major dilemma of humanity in the fallen condition is that before they are able to define and sustain their identity from a relationship with God, they come to God with their own self-concepts, as constructed narratives of previous relationship experiences and its personal interpretations that continue to impact their identity formation, even after they come to know God. The identity formation, as continuous developmental process, starts from the infant stage of development with their relational interaction experiences with significant others, that become internalized as emotional and spiritual object constancies that impact relationship, emotions, reactions and behaviors (St. Clair, 1994), which need to be examined in the aspects of basic inner conflicts innate in human beings. While there are disputes about defining the exact meaning of basic conflict in human personality, Horney's (1945) view is that this basic inner conflict starts with human relation to others from the early ages in human development, which, in time, affects the whole personality, not just a person's relationship to others, but his relationship to himself and life in general, even goals and purposes, and the values he believes in.

From the theological perspective, all these aspects, (1) basic

inner conflict in humans, (2) the neurotic interactions that are developed from the very early relationships between primary care giver and child; and (3) the socio-cultural structure and context, as a disrupted environment that fails to provide ultimate value and meaning to person and community; are the multiple facets of the consequences of the fall in human nature and all aspects of human endeavor. As a remedy to these aspects, human beings have created their own solution. Horney (1945) points out that these come in many forms: blindness to keep underlying conflicts from awareness, compartments to numb emotional experiences, rationalizations as self-deception by reasoning used to justify oneself, excessive self-control as gate-keeper of contradictory emotions, and arbitrary righteousness to protect oneself from the influences of doubt about one-self and one's worth. But all these human efforts only increase the ignorance that leads to self-deceit (Is. 44:20). They cause them to drift even farther from actualizing real identity in Christ, as redeemed new humanity and restored to the image of God.

Believers are not exempt from domains of the consequences of the fall, which serve as hindrances in their spiritual growth. Several passages in the New Testament indicate the presence of flesh in the regenerated believer (Gal. 5:16-17; Rom. 8:13; 1 Cor. 3:1-4; 1 Jn. 1:7-10) that needs to be continuously dealt with by putting it to death (Rom. 8:12-13; Eph. 4:22-23; 2 Cor. 10:5). Paul's epistles speak about renewal of mind (Rom. 12:2), and of knowledge and life according to Christ's image (Cor. 3:10). They indicate the necessity of constant renewal

of the new man of those who have already identified themselves with Christ, by "progressively actualizing the already-existing new creation" (Martin, 1993, p. 153). And yet, there is one hopeful premise from Christological and eschatological perspectives of the divine image in humanity - that the tainted and distorted image of God in old humanity can be restored into full conformity to Christ's image through union and communion with Christ, as man grows in self-awareness by surrendering to the Holy Spirit's convicting work. Thus, as a person reformulate their self-concept, attributing new meaning to her life experiences, more individuated and integrated self will emerge as the person continuously grows to the full knowledge of Christ.

Korean midlife women's way of knowing and its implications for ministry

Guiding midlife Christian women through the reinterpretation process of their dominant self-narrative from a biblical understanding of self can be a valuable channel for Christian ministry to edify the church. Although all Christians can benefit from the reformulation of their life story, Korean midlife Christian women, whose experiences that give meaning to their lives are deeply embedded in traditional male-centered socio-cultural values systems, have greater difficulties in identifying themselves as equally valuable persons in Christ. Son (2006) observed the presence of permanent inequality between men and women, even in Korean-American Christian women, and from Kohut's

psychological frame, she argues that the subordinate role imposed on women greatly influences the development of the cohesive self, resulting low self-esteem. As consequence, the simultaneous presence of both grandiosity and low self-esteem characterizes these women. An exaggerated grandiosity, which is triggered to compensate for damage to the self-esteem, is a form of "compensatory narcissistic self-inflation" (Reich, 1986, p. 47; as cited by Son, p. 331).

Development of cohesive self that involves understanding and accepting of self as whole, first, requires the deep search of old and false self, its irrational and distorted core-beliefs, and emotional reservoirs that continuously provide entanglement that interferes with the individuation process. Secondly, it involves making room for the new self to emerge, to be renewed through the means of the grace: Word, community, and circumstances. If the midlife woman is able to let go of the old false self, loosening of control, grieving over its release, and willing to be open to the experience of God's work and to the voice of the self, then the individuation process, will not only provide powerful opportunity for personal spiritual transformation, but, also, to the community's, since individuation involves social aspects of human relationship, such as openness to the experience of life, and willingness to be touched and affected by other women. As the individuation process progresses, midlife woman will arrive her at own pattern of personality, discovering and affirming her uniqueness, finding courage to become her own person, and acknowledging how she

is fearfully and wonderfully created by God according to His own image.

Gilligan (1977) concluded from her research that themes of self-description were intricately related in the ways the women thought about thinking. Based on Gilligan's study, Belenky, Clincky, Goldberger, and Tarule (1997) examined the way of knowing by women, and identified "five different perspectives from which women view reality and draw conclusions about truth, knowledge, and authority." (p. 3) They also observed how women's self-concepts and way of knowing are interwoven.

In this discussion, four perspectives from Belenky's way of knowing will be used as a framework to identify voices within Korean Christian midlife women's formation journey - silent women, received knower, subjective knower, procedural knower - will be identified and discussed with implications for women's ministry. Ministry suggestions for each group will be offered.

Silent women and received knowers: characteristics and ministry approach

The first group was silent women, who had completely lost their voices and had no ability to learn from their own experiences. They see blind obedience to authorities as being of utmost importance for keeping out of trouble, which reinforces their dependence on authorities and powerlessness. Because they lack sense of "we-ness," they have difficulties with establishing meaning relationships that can promote deeper knowing of self

and others, and positive growth. As result, they will experience great difficulties to surrender their will to the work of Holy Spirit, since they are not aware of the decision making component of will in themselves, which will lead to denial of owning responsibility for their own actions by blaming others and circumstances.

Received knowers, the second group, depend on authorities to tell them what is right and wrong, but without having any opinion, "they strive to subordinate their own actions to the symbolic representations of the good that they are able to hear in the voice of others" (p. 46). Since morality is the central theme in the voice of these women, they tend to devote themselves to be self-less in order to care and to empower others. Since received knowers believe that the knowledge originates outside of self, they will be open to receiving the Word, which can be used as rules to be followed that need to be exercised by their own wills, instead of a changing flow of the inner heart to a deepening relationship with Christ. And yet, since received knowers thrive in the recognition of authorities, leaders who are after Christ-like character can greatly influence this group of women by giving them the empowerment and acknowledgement of who they, and by mentoring in their sanctification gap in identity of doing, instead of being.

For silent women and received knowers, integrating a narrative approach into their spiritual formation practice can be highly effective, because it provides a place to communicate and listen to their own voices, without judgment. Although these women speak, their language doesn't represent their experiences, thoughts,

reflections or beliefs, without which, it is difficult to engage in a deep relationship with self, others, or even with God. A narrative approach will, not only, provide place to be expressive of their selves, but, also, to find empowering stories to resist oppressive narratives (Neuger, 2001). Empowering narratives, rooted in Biblical truth, can provide meaning that would allow novelty and creativity in defending identity as God's created being, and resolving or resisting old narratives that were deeply rooted in their false beliefs. Therefore, a narrative approach can help midlife women to find voice and self-authoring by the empowering work of Holy Spirit and, thus, creating different meanings and possibilities for life, and experiencing God's resources that were dismissed and denied by her, until that moment.

The aim of this spiritual discipline for these groups of women could be to acknowledge the Word as ultimate authority and voice from outside, which needs to mediated, reflected and internalized as their own beliefs that are proclaimed in faith confession. Silent women tend to be invisible members of church. They need to be identified and carefully connected to "one-to-one spiritual mentoring," which is not demanding or authoritative, but involves consistent caring over the long term. For later stages, small group mentoring with other silent and received knowers can be powerful, when they have gained confidence that their lives and stories have valuable meanings that need to be heard, not just for themselves, but for others in spiritual community, as well. For individual mentoring, a spiritual mentor can, first, develop a

list of scriptures in sequence that specifically address a person's specific needs - to be ask to reflect and to journal throughout the process, which would be shared in spiritual mentoring sessions. Scripture will provide authoritative truth of their real identities and value that need to be consistently meditated until there becomes a louder voice than self-defeating talk filled with their own dominant narrative themes, and new meaning making empowerment takes place in their deep inner beings. Secondly, praying aloud can be very effective for this group of women. Praying aloud, which is common spiritual discipline for Korean Christians, provides an excellent outlet to articulate deep hidden emotions that were suppressed or denied. When we raise our voice to speak, it stirs emotional energy that can open the reservoir of unconscious emotions that a person could not have ownership of. Many Korean women, such as silent and received knowers, were demanded to be good and obedient to the male authorities, have many unclaimed emotions, such as self-pity, self-hate, remorse, guilt, resentment, jealousy and hate toward other women. By praying out loud, these emotions can find channels to be expressed openly and be owned, this revelation will lead them into deeper experience of God's unconditional love and grace.

Subjective knower and procedural knower: characteristics and ministry approach

The subjective knower in Belenkey's categories is characterized by awareness of the existence of inner resources for knowing and

valuing, which develops as she begins to listen to the "still small voice" (p. 54) within her. Although achieving autonomy is not tied to any specific age, many women who have lived most of their lives listening to other voices, tend to move into the subjectivist perspective at age forty or fifty, after years of raising children, managing households, or working outside the home (Belenkey et al., 1997, p. 55), which can be easily observed in Korean midlife women of baby-boomer generations. The process of discovering her inner-power - her subjective self - tends to transform her view of herself and her future. But Belenkey et al (1997) evidenced that subjective knowers had common pictures of failed male authority, who failed to provide security and significance, and an absence of stable male authority in their personal lives, which motivated these women to seek self-sufficient lives, relaying more on her own personal experience that can lead to multiple perspectives on truth and value. There are great opportunities for many Korean midlife women, who are still under the cultural demands of Hyun-Moh-Yang-Chu - to be obedient, to be good wife, to be sacrificial to her children, to be silenced of her own voice, and to become hidden self. Because they hide their public voice and are reluctant to share their private world, they cannot find a mentor who can support their intellectual and emotional growth, and at the same time, confronts and challenges their hidden false beliefs. Therefore, it is vital to spiritual formation for the subjective knower to focus on intentional guidance through the Word as subjective knowers move into the inward self in search of their own voices.

The procedural knower seeks the voice of reason to apply and to communicate knowledge through connectedness and separated-ness as they journey into understanding and knowledge, where "understanding involves intimacy and equality between self and object, while knowledge implies separation from the object and mastery over it" (Belenkey et al., 1997, p. 101). The ultimate goal of the procedural knower is to integrate the voices of connectedness and separated-ness, which Belenkey et al. (1997) identify as constructive knowledge, and Jung as integration of wholeness - the midlife task. As women make an effort to reclaim self by attempting to integrate personal intuitive knowledge with objective knowledge they have learned from others, they will be able to weave together "the strands of rational and emotive thought and of integrating objective and subjective knowing" (Belenkey, p. 134).

Because of these precise developmental tasks, if we borrow a psychological framework to understand the interconnectedness of the mind-emotion-will of human faculty, Elli's (1991) ABC model of Rational Emotive Behavioral Therapy (REBT) can be helpful. According to REBT's theoretical assumption, if a person's evaluative beliefs (B) about activating events (A) are rigid, absolutistic and dysfunctional, then, the emotional and behavioral consequences (C) are likely to be self-defeating and destructive. The REBT framework assumes that humans have both innate rational (self-and social-helping and constructive) and irrational (self-and social-defeating and un-helpful) tendencies and leanings. REBT claims that people, to a large degree, consciously and unconsciously construct emotional

difficulties, such as self-blame, self-pity, clinical anger, hurt, guilt, shame, depression and anxiety, and behaviors and behavioral tendencies like procrastination, over-compulsiveness, avoidance, addiction, and withdrawal by the means of their irrational and self-defeating thinking, emoting and behaving.

In this model, the main focus is in working on the wrong attitudes and unrealistic assumptions that are related to thinking components, which greatly influence a person's perspective in all aspects of reality. This has to be challenged by the introduction of biblical knowledge that can provide objective truth in the distorted reality that the midlife woman is in, with a hope of triggering the entire learning process that eventually will lead to the transformation. As Coe and Hall (2010) pointed out, awareness of self through the manifested symptoms of damaged emotions would be the very important initial stage, the priority should be placed on interaction between problem feelings and the formation of distorted thinking that can eventually play a vital role in the person's core-belief and worldview of the individual. Because every time a person is exposed to a problem emotion, problem thinking will be reinforced by the development of a stronghold pattern within her own thinking process.

For subjective knowers, who are starting to have awareness of their inner resources for knowing and valuing, spiritual practices can be designed with the aim to reveal the sanctification gap that exists between their own interpretation gained from subjective experiences and biblical truth. Many Korean women with

subjective knowledge and procedural knowledge have some knowledge and understanding, but they lack the proper resources, such as adequate terms, definitions and concepts that will allow these women to own, express and communicate their thoughts and emotions at deeper levels. Therefore, empowering and equipping them through lectures that are structured with specific goals and purposes can provide a powerful sense of ownership of their thoughts and emotions of which they need to be aware and awake under the guidance of Holy Spirit. Women from shame culture, often, require permission from authority that communicates it is not shameful to be vulnerable and to be transparent with their negative side, which can be given by less threatening approaches such as lecture. Another strength of the lecture series, such as women's biblical identity, narratives in biblical women, or a spiritual formation journey for women, is that it can specifically illuminate hidden or blind parts of themselves while they listen to the lecture, or even while listening to others during small group sharing, that will allow them the safe space and respect to reflect and process, without forcing them to come out when they are not ready.

From the teaching series and small group formation that can serve as accountability groups, many and varied spiritual practices can be elaborated. As REBT suggests, reflecting, identifying and naming problem emotions can be great start. Greenspan (2003) suggests, first, to name the emotions, by becoming more acquainted with emotional terms and the way to know how and when these

emotions are used. Secondly, try naming certain bodily sensations with certain emotions, and lastly, to notice how unconsciously you convert certain emotions, such as shame or fear, into emotional energy that is less shameful or fearful, such as anger. Naming dark emotions is a powerful process that takes ownership of their personal emotions, which opens the possibility to understand the origin of any dark emotion and its related distorted thoughts and harmful/sinful actions. As problem emotions, thoughts and actions are being identified, four inward disciplines - meditation, prayer, fasting, and study - that Foster (1988) suggests in Celebration of Discipline, can be practiced on an individual journey, along with corporate disciplines such as worship, guidance, confession and celebration, that can be arranged in weekly meetings to monthly meetings, or even with workshops to retreats. Contemplative meditation of Scripture can be particularly helpful to subjective knowers, who have internalized negative images of male figure. Exposing them and guide them through the contemplative meditation in scriptures that speak characters of God, as faithful and loving father who would never forsake or forget their children can be empowering for subjective knowers. They need to experience God as father who is unlike all male authorities in their lives, and to learn depend on God without any fear. The important focus of these spiritual practices would be identifying sinful patterns that lead to damaged emotions - distorted thinking - sinful actions that have become dominant narrative themes in women's daily lives. The moment that women decide to defeat

destructive narratives that have become core elements in identity formation with biblical truth, they are proclaiming intense spiritual warfare, which will need intercessory prayer and a community that is willing to walk together for the same cause. Companionship and belong-ness are deep desires that women have, which need to be conquered, cleansed, and renewed by the power of Holy Spirit, to which the spiritual community can greatly contribute.

As subjective and procedural knowers engage in clarifying biblical thinking, secure commitment, plan biblical behaviors, and identifying Spirit-led emotions, they can move on from their personal narratives to contextualization by enlarging their personal story of failure and sufferings into the wider narrative of the Kingdom of God (Greenspan, p. 275), which will allow them to bring new meaning into their life events, from God's perspective, that often lead them to experience deeper relationship with God, and thus, realization of God's purpose in their lives.

Conclusion

In both Eastern and Western history, regardless of culture, there were times when women have been oppressed and neglected, dismissed and disrespected. The egalitarian movement has stirred significant changes in social and political structures, and yet gender schema, which is deeply rooted in cultural core beliefs, still greatly influences how women view themselves, even in the light of the Scripture. This fact points to particular conditions of these women

that need to be approached and ministered to, with emphasis on restoring their voices and identity so that they can reclaim their place as precious children in Abba's heart. An intentionally designed Spiritual formation ministry can accommodate these women by providing safe conditions to adventure in their life stories-to find themselves and be able to finally express their deep longings and desires aloud to God, confident that their voices are pleasing to Abba Father.

Instead of passively accepting their roles, narrowly, as women, they could be celebrating life by living it out fully, exercising their own unique gifts to serve God and others-as He has intended-through which He communicates immeasurable love for His children. These are the ultimate goals that all midlife women need to hold before them as they walk through the spiritual journey.

■ References

Alma, H., & Zock, H. (2002). I and me. The spiritual dimension of identity formation. *International Journal of Education and Religion. III* (1), 1-15.

Anderson, N. T., & Saucy, R. L. (1997). *Common Made Holy.* Eugene, OR: Harvest House Publisher.

Belenkey, M. F., Clinchy, B. M., Goldberger, N. R., & Tarule, J. M. (1997). *Women's way of knowing*. New York, NY: Basic books.

Cho, K. W. (1994). Overcoming Confucian barriers: Changing educational opportunities for women. In J. Gelb & M. L. Palley (Eds.), *Women of Japan and Korea*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Coe, J. H., & Hall, T. W. (2010). *Psychology in Spirit: Contours of transformational psychology.* Downers Grove, IL: IVP.

Ellis, A. (1991). The Philosophical basis of rational-emotive therapy. *Psychotherapy in Private Practice*, 8. 97-106.

Erickson, E. H. (1963). *Childhood and society.* (2nd ed.). New York, NY: Norton.

Fivush, R. (2001). Owning experience: The development of subjective perspective in autobiographical memory. In C. Moore & K. Lemmon (Eds.). *The self in time: Developmental perspectives* (pp. 35-52). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Foster, R. (1988). *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*. San Francisco: Harper.

Gilligan, C. (1982). *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Greenspan, M. (2003). Healing through the dark emotions. Boston, MA: Shambhala.

Heilbrun, C. (1988). *Writing a woman's life*. New York, NY: Norton.

Hill, P. & Hall, T. (2002). Relational schemas in processing one's image of God and self. *Journal of Psychology and Christianity*. 21(4), 365-373.

Hoare, C. (2009). Models of adult development in Bronfenbrenner's bioecological theory and Erikson's biopsychosocial, life stage theory: Moving to a more complete three-model view. In M. C. Smith & N. DeFrates-Densch (Eds.), *Handbook of research on adult learning and development*. (pp. 68-102). New York: Routledge.

Hoekema, A. A. (1994). *Created in God's Image*. Grand Rapid, MI: Eerdmans Publishing Company.

Horney, K. (1945). Our inner conflicts. New York, NY: Norton.

________. (1950). *Neurosis and human growth*. New York, NY: Norton.

Jung, C. C. (1971). The portable Jung. Joseph Campbell (Ed.) New York, NY: Viking.

Loder, J. E. (1998). *The logic of the spirit*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Kiesling, C., & Sorell, G. (2009). Joining Erikson and identity specialists in the quest to characterize adult spiritual identity. Identity: An International Journal of Theory and Research 9, 252 - 271.

Martin, E. D. (1993). *Believers Church Bible Commentary*. Martens E. A. & Swartley, M. (Eds.), Colossians, Philemon. Scottdale, PE: Herald Press.

McAdams, D. P. (1988). *Power, intimacy, and the life story*. New York, NY: Guilford Press.

________. (1993). *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. New York, NY: William.

________. (1996). Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons. Psychological Inquiry, 7(4), 295-321.

McLean, K. C., Pasupathi, M., & Pals, J. (2007). Selves creating stories creating selves: A process model of self-development. Society for Personality and Social Psychology, 11(3), 262-278.

Neuger, C. C. (2001). *Counseling women: A narrative pastoral approach.* Minneapolis, MN: Fortress.

Pals, J. L. (2006). Narrative identity processing of difficult life experiences: Pathways of personality development and positive self-transformation in adulthood. Journal of Personality, 74(4), 2-31.

Reich, A. (1986). Pathological forms of self-esteem regulation. In A. Morrison (Ed.). Essential papers on narcissism (pp. 44-60). New York: New York University Press.

Rizzuto, Ana-Maria. (1979). *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study.* Chicago and London: University of Chicago Press.

Saucy, R. L. (1993). Christian Perspectives on Being Human. In J. P. Moreland & G. David M. Ciocchi (Eds.), Theology of Human Nature (pp. 17-52). Grand Rapid, MI: Bakers Books.

Son, A. (2006). Confucianism and the lack of the development of the self among Korean American women. Pastoral Psychology, 54(4).

St. Clair, M. (1994). *Human relationships and the experience of God.* Mahwah, NJ: Paulist Press.

Stewart, A. J., and Ostrove, J. M. (1998). Women's personality in middle age: Gender, history, and midcourse corrections. American Psychologist, 53(11), 1185-1194.

Vaillant, G. E. (2002). Aging well: Surprising guideposts to a happier life from the landmark Harvard study of adult development. New York, NY: Little, Brown.

Wagenseller, J. P. (1998). Spiritual renewal at midlife. Journal of religion and health, 37(3), 265-272.

White, M., & Epson, D. (1990). Narrative means to therapeutic ends. New York, NY: Norton.

Winnicott, D. (1971). *Playing and reality.* New York, NY: Basic Books.

기독교 상담학적 분노관리 프로그램 개발

박숙경/ Sook Kyung Park
(Ph. D. in counseling of psychology, World Mission University)

I. 여는 글

분노는 모든 사람들의 다루어야 할 문제이며 사회적인 이슈이다. 우리는 쉽게 TV와 뉴스를 통해 분노와 관련된 기사들을 접하고 소설, 드라마, 성경, 그리고 우리의 일상과 주변에서 파괴적인 분노로 타인에게 고통을 받거나 피해를 주는 사례들을 만난다.

최근 AP 뉴스 기사에 따르면 일본에서 자신의 소설을 훔쳤다며 애니메이션 회사에 화가 난 41세 남성 용의자가 "너희들 죽어라"를 외치며 유명 애니메이션 스튜디오에 불을 질러 33명의 사상자와 부상자 30여 명이라는 참사를 일으켰다.[1] 불행하게도 이 사건은 자신의 분노의 감정을 적절하게 다루지 못하여 자신은 물론 주변인들에게 씻지 못할 상처를 입힌 사례이다.

1) Mari Yamaguchi, "Suspect in Japan Anime Studio Arson Reportedly Had Grudge," *AP News*(July 19, 2019). https://www.apnews.com/8a893462b76e41139048b5a50f34ff5d (Accessed on July 19, 2019)

실제로 분노감정을 조절한다는 것은 어른들, 십대들, 아동들 모두에게 중요한 도전이다. 통제되지 않은 분노는 폭식이나 거식, 담배, 술, 마약, 자살 등의 방법으로 자기를 파괴하고 직장, 학교, 교회, 가정 등 장소를 불문하고 소리를 지르고 폭력을 휘두르며 자신의 소중한 배우자 또는 자녀, 부모에게까지도 정서적 혹은 신체적 학대를 가하고, 심지어 살인까지 저지르는 등 타인을 파괴시킨다. 이는 많은 사람들이 어떻게 자신이나 타인에 대하여 효과적으로 분노를 처리해야 되는지 배우지 못한 결과라고 본다.

분노 그 자체는 하나님이 주신 자연스럽고 정상적인 감정이며, 건설적이고 긍정적인 힘이며, 일과 관계에서 꼬여 있는 것을 재점검하고 변화시킬 것을 요구하는 신호이다. 하나님도 예수님도 공공연히 분노를 표현하셨고,[2] 시편 7편 11절은 "하나님은 의로우신 재판장이심이여 매일 분노하시는 하나님이시로다"라고 말한다.

분노는 하나님의 거룩한 성품의 일부이지만 아담의 죄와 타락은 우리 안에 있는 하나님의 형상을 부분적으로 일그러지게 해놓았다. 인간의 분노는 하나님이 주신 본래의 악과 죄에 대한 거룩하고 의로운 반응, 즉 죄 없는 반응인 하나님의 분노와는 다르게 물질적, 육체적, 정신적 나아가 영적인 파괴를 일으키는 범죄의 분노로 변형되었다.

하나님은 성경을 통해 우리에게 명령하시고 가르쳐주신다. "분을 내어도 죄를 짓지 말며 해가 지도록 분을 품지 말고 마귀에게 틈을 주지 말라"(엡 4:26-27), "유순한 대답은 분노를 쉬게 하여도 과격한 말은 노를 격동하느니라"(잠 15:1). 따라서 상담자는 분노 처리가 필요한

2) 하나님의 분노 표현은 출애굽기 32장 9절, 민수기 11장 33절, 이사야 65장 15절, 시편 78편 38절에 기록되어 있고, 예수님의 분노 표현은 마가복음 3장 1-5절, 요한복음 2장 13-15절에 기록되어 있다.

내담자에게 원수 갚지 말고(롬 12:19) 모든 악독과 노함과 분냄과 떠드는 것과 훼방하는 것을 모든 악의와 함께 버리고 서로 인자하게 하며 불쌍히 여기라(엡 4:31-32)고 권면하며, 내담자들은 "누가 누구에게 불만이 있거든 서로 용납하여 피차 용서하되 주께서 너희를 용서하신 것같이 너희도 그리하고"(골 3:13)라는 하나님의 말씀을 묵상하고 실천해야 한다.[3)]

본 연구는 분노처리의 미흡으로 발생하는 심각한 사회적인 일탈행위를 감소시키고 인성과 행복을 강조하는 사회적 정서가 반영된 과제로, 분노로부터 자유하고 효과적인 분노관리에 도움을 줄 수 있는 기독교 상담학적 접근의 프로그램을 제안하고자 한다. 국내외 다수의 분노조절 프로그램이 있지만 거의 대부분이 일반심리치료에 기반을 두었으며 기독교 상담학적 접근에서의 분노조절 프로그램은 미미하다.

본 연구의 목적은 신학과 심리학의 통합적인 관점에서 기독교 상담학적 접근의 분노조절 프로그램을 개발하여 부분적으로나마 하나님의 형상을 회복하고자 하는 데 도움을 주는 것이다. 이를 위해 첫째, 분노관리 프로그램의 기독교적 목적과 내용을 살펴보고, 둘째, 신학과 심리학을 절충하여 개발한 분노조절 프로그램 모델의 목적과 절차, 성경말씀과 필요한 상담적 기술들을 제시한다.

3) Mark P. Cosgrove, *Counseling for Anger* (Nashville, TN: W Publishing Group, 1988), p. 41.

II. 펴는 글

분노관리 프로그램의 기독교적 목적과 상담적 내용

'기독교적'이라 함은 일반적인 세상 사람들이 생각하는 목적과 사용하는 방법들과의 차별성을 의미한다. Marcelina Hardy는 기독교적 분노관리의 목적은 "적대감을 조절하기 위한 답을 하나님께 구하는 것으로 기독교인으로서 분노의 상황에 어떻게 대처해야 하는가를 포함해서 분노에 대한 하나님의 말씀을 따르는 것의 중요성을 이해하는 것"이라고 역설한다.[4] 중요한 것은 분노의 상황에 직면했을 때 주님을 마음에 품는 것이다.

이러한 것이 가능하도록 할 수 있는 방법 중에 하나는 성경묵상이다. 그것을 통해서 사람들은 하나님도 분노하셨으나 파괴적이 아니라 건설적으로 그 분노를 사용하셨다는 것을 알게 된다. 또한, 성경묵상은 사람들이 분노로 인한 적대감을 하나님께서는 어떻게 다루기를 원하시는지를 이해하고 기억하게 한다. 이러한 학습을 통해 사람들은 인지적이고 영적인 변화를 경험하게 되며, 나아가 효과적인 분노조절이 가능해질 수 있게 된다.[5]

Marcelina Hardy는 분노와 그로 인한 적대감에 관한 하나님의 말씀을 손으로 직접 써보는 것 또한 자신의 분노를 다룸에 있어 유익하다고 말한다. 그가 예를 들어 제시하는 성경의 말씀들은 잠언 14장 17, 29절, 야고보서 1장 19-20절, 에베소서 4장 29-32절, 에베소서 4장 26-27절, 시편 37편 8절 등이다.

---

4) Marcelina Hardy, "Christian Anger Management," *Love To Know*. http://stress.lovetoknow.com/Christian_Anger_Management (Accessed on June 6, 2019)

5) *Ibid*.

Gary Chapman은 분노를 어떻게 다루어야 하는지에 대하여 5단계를 제시한다.[6] 첫 번째 단계는 화가 났다는 것을 스스로 자각하는 것으로 "~에 대해 화가 났어. 지금 내가 하려고 하는 것이 무엇이지?"라고 소리 내어 말하라고 제안한다.

두 번째는 즉각적인 반응을 보류하는 것이다. 이것을 위해 분노의 말을 하기 전, 숫자를 100 혹은 1000까지 세거나 화나게 한 사람이 앞에 있다면 그 자리를 떠나는 것이 도움이 된다고 한다. 부부라면 화가 날 때 "타임-아웃"을 부르거나 양손으로 T를 만들어 표시한다.

세 번째 단계는 왜 내가 그렇게 화가 났는가에 대해 초점을 두는 것으로 어린 시절의 영향인지, 일 때문인지, 배우자 때문인지 깊이 생각하는 것이다.

네 번째는 자신이 할 수 있는 가능한 행동들은 무엇인지 자문해 보는 것이다. 과연 자신이 생각하고 있는 행동이 분노를 유발한 사람에게 적합한 것인가라는 질문들 말이다. Gary Chapman은 두 가지 건설적 선택을 제안한다. 하나는 자신에게 악한 행동을 한 사람을 사랑으로 직면하는 것이고, 다른 하나는 의식적으로 문제를 간과하는 것이다.

다섯 번째로는 건설적인 행동을 취하는 것이다. 만약, 공격적으로 대하기를 포기한다면, 기도를 통해 자신의 분노를 내어놓고 그 사람을 하나님께 맡기는 것이다. 한편, 분노의 대상과 직면하기를 원한다면, 부드럽게 하라는 것이다. 먼저 그 사람의 설명을 잘 듣는 것을 통해 자신의 입장을 정리할 수 있다. 그 사람이 용서를 구한다면 그렇게 해주는 것이 적절할 수 있을 것이다.

현재, 기독교적 분노관리 프로그램은 일반 상담학적 프로그램

---

6) Gary D. Chapman, *Anger: Taming a Powerful Emotion* (Chicago, IL: Moody, 2015), pp. 37-55.

에 비해 매우 미미한 실정이다. 오윤선은 Mark P. Cosgrove, Gary R. Collins, Josh McDowwell & Bob Hostetler, Tim LaHaye & Bob hillips 등의 분노조절 기법들과 인지행동 기법을 통합하여 청소년 분노 프로그램을 제시하였다.[7]

손의석은 분노를 신앙적으로 해결하기 위한 방안으로 한국기독교교역연구원에서 발행한 《화풀이 신앙여정》이라는 책을 중심으로 세미나 형식의 '화풀이 신앙여정 세미나'를 소개하였다.[8] 그는 '화풀이 신앙여정 세미나'가 너무 신학적이고 분량이 많다는 피드백을 통해 분량을 줄이고 일부 수정하여 '새로운 화풀이 프로그램'을 만들었다. 이 프로그램은 세미나와 워크숍 형식의 기존 프로그램을 보완하여 1박 2일의 집중세미나로 적절하게 긴장을 풀고 마음을 열 수 있도록, 매 시간마다 찬양 및 아이스 브레이크, 그리고 소그룹 나눔과 같은 과정을 첨가하였다.[9]

집단 프로그램은 아니지만 장재신은 주 호소 문제가 분노인 내담자에게 성경적 상담의 4단계를 적용한 개인사례를 제시하였다.[10]

내용을 간추려 살펴보면, ① 그리스도의 사랑으로 관계형성과 격려하기(Love) 단계로, 상담자는 내담자가 가지고 있는 분노의 방식을 찾고 분노로 인한 편치 않은 마음을 공감하며 그리스도 안에서 내담자가 가지고 있는 분노 문제를 예방하고 회복할 수 있다는 소망을 주었다. 이때 인용한 성경말씀은 시편 23편 1-3절과 로마서 8장 28절이다. 이 단계로 내담자는 분노하는 자신의 모습을 인식하고 변화에 대

7) 오윤선, "청소년 분노조절에 대한 기독교 상담학적 접근", 〈복음과 상담〉 14 (2010), pp. 26-30.

8) 손의석, "화풀이 신앙여정 프로그램을 통한 분노 치유 목회 연구", 박사학위논문 (장로회신학대학교 목회전문대학원, 2011), pp. 74-79.

9) *Ibid.*, pp. 79-89.

10) 장재신, "성인초기 분노 예방을 위한 성경적 상담", 석사학위논문 (총신대학교 상담대학원, 2013), pp. 65-73.

한 기대를 가지고 상담을 시작하였다.

② 자료수집과 분석(Know) 단계로, 내담자의 가족관계, 성장배경, 신앙상태, 분노상황에 대한 반응 등의 자료를 수집하고 내담자의 사고와 마음의 동기를 분석하였다.

③ 성경적 직면(Speak)으로, 자기중심적인 마음에서 비롯된 분노의 원인을 깨닫고, 내담자의 충동적인 분노로 인한 말과 행동이 타인에게 상처가 됨을 깊이 이해하게 하였다. 이때 인용한 성경말씀은 야고보서 4장 1절, 잠언 29장 11절, 16장 32절, 12장 18절이다. 내담자는 직면의 성경말씀을 통해 자신이 하나님 앞에 죄인임을 고백하고 갈등관계에 있었던 이들에게 용서를 구하게 되었다. 내담자는 로마서 12장 2절 말씀으로 새로운 삶을 결단하고 갈등상황에서의 분노감정을 절제하고 말씀암송으로 마음을 다스리는 반복된 훈련으로 분노를 통제하는 건강한 모습을 갖게 되었다.

④ 진리를 삶에 적용하는(Do) 단계에서는 자기중심적 사고를 버리고 골로새서 4장 6절과 잠언 16장 32절의 말씀을 인용해 감정이 상할 때 말을 조심해야 함과 가정예배를 드리면서 분노한 대상에게 용서를 구하고 기도하게 권면하였다. 분노의 문제가 있는 내담자에게 성경적 상담에서 사용한 과제물은 매일 빌립보서와 잠언의 말씀 묵상하기와 분노의 통제를 돕는 독서 및 예배였다.

2. 기독교 상담학적 분노관리 프로그램의 실제

연구자는 분노관리의 어려움을 해소하고 삶의 질을 향상시키고자 하는 기독인들을 대상으로 기독교 상담학적 분노관리 프로그램을 만들었다. 프로그램은 성경적 상담의 '사랑하라, 알라, 말하라, 행하라'의 틀을 빌려 성경에서 제시하고 있는 분노관리의 원리들과 자

기수용과 노출, 비합리적인 사고를 합리적이고 성경적인 사고로 전환하기, 효과적인 의사소통과 같은 인간관계 능력을 향상시키는 공감과 자기표현 기술들을 프로그램 과정에 포함시켰다.

프로그램은 건설적이고 효과적인 분노관리로 신체적으로 건강하고 보다 좋은 관계, 향상된 문제해결 및 의사소통의 능력과 영적인 능력을 가져올 수 있도록 시도한다.

1) 프로그램의 목표

본 프로그램의 목표는 첫째, 어려운 상황을 만날 때 마음에 하나님의 말씀을 생각하며 분노를 관리하도록 도와 분노 영역에서 하나님의 형상을 회복하는 것이다. 둘째, 분노처리의 미숙으로 깨어진 관계들을 고백과 용서로 회복하는 것이다. 셋째, 건설적인 의사소통과 효과적인 분노표현으로 개인의 분노 문제를 해결하고 예방하도록 안내하는 것이다.

2) 프로그램의 내용 및 진행

본 프로그램의 내용은 앞에서 고찰한 문헌연구들에 근거를 두었으며, 성경적 상담의 4단계에 따라 분노관리에 대한 성경적 원리와 상담적 기술을 적용하였다. 대상은 기독교인 성인으로 2시간 내외로 매회기 같은 요일에 진행하며 총 7회기의 모임을 실시한다. 집단의 구성원은 10명 내외로 한정하는 것이 좋으며, 본 프로그램의 세부적인 내용은 〈표 1〉과 같다.

〈표 1〉 기독교 상담학적 분노관리 프로그램

단계	회기	내용	말씀을 소리 내어 읽고, 쓰고 묵상하기	활동
Love (그리스도의 사랑으로 관계 형성 및 격려)	1	하나님의 분노와 사탄의 분노, 그리고 인간의 분노에 대한 강의를 듣는다. 분노관리의 유익을 토론하며 변화의 기대와 소망을 나눈다.	시 23:1-3 롬 8:28 빌 4:13	자기소개 분노설문지작성[11] 기도&진술문 외침: "매일, 나는 화를 잘 다스린다, 더 잘 다스린다."
Know (자료수집과 분석)	2	작성한 분노 설문지를 가지고 분노 경험을 나누면서 자신의 분노과정을 자각한다. 느헤미야의 건설적인 분노관리 사례를 다룬다.	느 5:6-8 엡 4:26 시 103 빌 4:13	자각한 분노과정 나누기 기도&진술문 외침
	3	무엇에 대해 분노하는지 자신에게 묻고 평가한다. 비합리적인 사고를 찾고, 합리적이고 성경적인 사고로 바꾸는 연습을 한다.	욘 4:1-4, 9-11 빌 4:13	합리적·성경적 사고 카드 만들고 자기대화하기. 기도&진술문 외침
Speak (성경적 직면)	4	분노를 신중히 생각한다. 자신의 분노로 불편한 감정을 주었던 사람들을 떠올리며 용서를 구한다. 과거 또는 현재, 불편한 감정을 준 사람들을 용서하고 잊기로 결심한다. 용서를 막는 부정적 생각을 이겨내며 하나님을 의지한다.	요 14:27 마 6:27 마 11:18-30 약 1:19-20 엡 4:27 롬 12:17-21 눅 23:34 마 6:14-15 고후 7:9-10 골 3:12-13	용서 편지 또는 문자 쓰기 기도&진술문 외침

11) 설문내용을 간추리면, 화가 얼마나 자주 나는지와 심한 정도의 비율, 화가 날 때 어떻게 하는지와 그 비율, 분노 유발하는 사람들은 누구인지와 그 상황이나 행동은 무엇인지, 그 상황에서 나는 무엇을 하는지 등의 체크문제와 최근 화났을 때 상황, 어디 있었는지, 얼마나 화가 오래갔는지, 누구에게 화가 났는지, 어떻게 반응했는지 등의 기록이 포함된다. Lynette J. Hoy and Ted Griffin, *What's Good about Anger?: Biblical Keys for Transforming Anger*, 4th. ed. (Oak Book, Illinois: CounselCare Connection, 2013), pp. 8-10.

			엡 2:1, 4-5, 4:31-32 빌 4:8, 13 롬 12:19 잠 20:22 빌 4:13	
	5	분노와 의사소통의 관계를 이해한다. 상대방 이야기에 관심을 가지고 주의 깊게 듣는 기술과 공감기술을 배운다.	고전 13:1 딤후 1:7 엡 4:15, 29	공감척도 작성 적극적 경청과 공감연습 기도&진술문 외침
Do (진리를 삶에 적용)	6	건강한 방법으로 분노를 표현하는 연습을 한다. 브레인스토밍으로 적절한 분노조절 전략에 대해 나눈다. 분노조절이 필요할 경우, 자문을 구해야 함을 이해한다.	삿 8:1-3 잠 15:1, 4 잠 29:11 잠 15:22 빌 4:13	건강한 분노표현 연습 기도&진술문 외침
	7	배운 것들을 총정리하며 소감을 나눈다.	빌 4:13	분노설문지 재작성, 수료식

분노관리 프로그램은 전형준의 성경적 상담의 4단계[12]를 그 틀로 구성하였으며, 구체적인 진행과정, 즉 각 회기의 목적과 도입, 전개, 마무리 단계에서 무엇을 할 것인가를 소개하면 다음과 같다.

(1) Love 단계: 1회기

본 프로그램의 1단계는 그리스도의 사랑으로 관계를 형성하고 변화에 대한 기대를 갖는 단계로, 1회기의 목표는 분노하는 자신의 모습을 인식하고 주님의 도우심을 의지하는 것이다.

12) 전형준, 《인간의 마음의 문제를 풀어주는 성경적 상담: 성경적 상담과 변화의 방법》 (서울: 쿰란출판사, 2009), pp. 85-103.

1회기의 도입 단계에서는 첫째, 별칭과 자신이 잘하는 것, 자신에게 소중한 사람에 대해 소개하면서 집단의 친밀감을 형성하게 돕는다. 둘째, 프로그램의 목적, 활동내용, 참여방법을 안내한다. 셋째, 분노설문지를 작성하도록 하여 자신의 분노에 대한 모습을 인식하게 한다.

전개 단계에서는 첫째, 하나님의 분노와 사탄의 분노, 그리고 인간의 분노가 어떻게 다른지 집단 리더자가 강의한다. 둘째, 집단원들이 자신이 생각하는 분노관리란 무엇인지 이야기하며, 참여한 목적과 효과적인 분노관리로 얻게 되는 유익들에 대해 서로 토론하며 프로그램에 대한 동기부여를 높인다. 셋째, 시편 23편 1-3절과 로마서 8장 28절을 묵상하면서 성부 성자 성령 하나님의 도우심을 의지하며 변화에 대한 기대를 갖게 한다.

마무리 단계에서는 첫째, 이번 회기에서 배운 점과 느낀 점을 기록하고 나눈다. 둘째, 과제 제시와 다음 모임을 예고한다. 셋째, 진술문 "오늘 난 화를 잘 다스릴 수 있고 더 잘 다스릴 수 있다"를 외치고 문종원 신부가 소개한 '화가 날 때 예수님께 도움을 청하는 기도'[13]로 마친다.

---

13) 문종원 신부가 소개한 '화가 날 때 예수님께 도움을 청하는 기도'는 다음과 같다. "주님, 저는 화를 무조건 억누르려 했습니다. 그래서 또 다른 화를 불러일으켰습니다. 가족들에게 심하게 화를 내서 마음을 상하게 했던 때도 있었습니다. 또한 친한 형제, 친척, 이웃에게 모욕과 상처를 받고 화를 내면에 가둬 둔 채 분개하고 복수하고자 벼르기도 했습니다. 주님, 제 모습을 성령의 빛 속에 비추어 보면서 평소 매사에 짜증을 내거나, 악의적으로 주위 사람들을 비꼬거나, 잘못된 일에 대해서 습관적으로 남의 탓으로 돌리는 등 보기 흉한 저의 모습을 주님 앞에 아룁니다. 예수님의 모습을 닮아 이러한 저의 모습을 고치려 하오니 도와주십시오. 그리고 무엇보다도 성령의 도움 없이는 예수 그리스도의 덕성을 닮을 수 없음을 인정하오니, 인내와 끈기, 그리고 사랑의 열매를 맺을 수 있도록 은총을 내려주소서. 아멘." Bert Ghezzi, 《화 제대로 내기》 (*The Angry Christian: How to Control & Use Your Anger*), 문종원 옮김 (서울: 바오로딸, 2006), pp. 160-161.

(2) Know 단계: 2회기, 3회기

프로그램의 2단계는 집단원들이 자신들의 분노에 대해 솔직하게 노출하고 신체적 감각, 정서 및 인지의 자각을 분석하는 단계로, 2회기의 목표는 자신의 분노에 대해 자각하고 이해하면서 건설적인 분노관리에 대해 배운다. 3회기의 목표는 분노에 대한 집단원들의 비합리적인 신념을 발견하고, 합리적이고 성경적인 사고로 바꾸는 연습을 하도록 돕는다.

2회기의 도입 단계에서는 지난주 말씀묵상과 기도로 실천한 분노생활을 발표하게 하고 긍정적인 피드백을 받게 한다. 전개 단계는 첫째, 1회기에 작성한 분노설문지를 가지고 분노에 대한 자기개방을 한다. 둘째, 분노를 느꼈을 때의 신체적인 자각은 어떤 것들이 있었는지 이야기한다. 셋째, 분노를 느꼈을 때 어떻게 행동했었는지 이야기한다. 넷째, 느헤미야 5장 6-8절, 에베소서 4장 26절, 시편 103편을 말씀묵상하며 느헤미야의 건설적인 분노관리 사례[14]를 집단 리더자가 강의한다. 마무리 단계는 1회기와 같다.

3회기의 도입 단계에서는 지난주 말씀묵상과 기도로 실천한 분노생활을 발표하게 하고 긍정적인 피드백을 받게 한다. 전개 단계는 첫째, 요나서 4장 1-4, 9-11절을 읽고 하나님의 "너의 분노가 옳으냐?"는 물음에 반응하며 나눔을 갖는다. 둘째, 집단 리더자는 비합리적인 사고와 합리적·성경적 사고에 대한 강의[15]를 한다. 셋째, 집단원들은 자신의 분노상황을 생각하며 화가 날 때 드는 부정적이고 비합리적인 사고의 패턴을 찾고, 그것이 감정적으로 인지적으로 영적으로 심지어 신체적으로 어떤 영향을 미치는지 기록하고 집단원들과 함께

---

14) Steve A. Johnson, *Counseling Christians for Mental, Emotional, Behavioral, and Spiritual Health*, Vol.1 of *REBT and Christian Growth* (Kindle e-book, 2003), pp. 125-143.

15) Johnson, pp. 100-125.

나누고 이를 합리적, 성경적인 사고로 전환하는 카드를 만든다. 그런 다음, 분노상황을 떠올리며 합리적·성경적 사고 내용으로 자기대화(self-talk)를 연습한다.

예를 들면, 비합리적 사고가 '상황은 내가 원하는 방식대로 되어야 하고, 그렇지 않을 경우 나는 우울증이나 자기 연민에 빠진다'라고 하면 합리적·성경적 사고인 '모든 일이 하나님의 섭리 안에 있으므로 상황이 내 뜻대로 되지 않더라도 나는 내게 맡겨진 일에 최선을 다할 것이다'[16]라고 작성한 후 합리적·성경적인 생각이 적힌 내용을 소리내어 자신에게 말한다. 마무리 단계는 지난 회기와 같다.

(3) Speak 단계: 4회기

프로그램의 3단계는 성경적인 직면으로, 4회기의 목표는 하나님 앞에 죄인임을 고백하고 용서를 구하며 과거 또는 현재, 불편한 감정을 준 사람들을 용서하는 마음을 갖는 것이다.

4회기의 도입 단계에서는 지난주 배운 화가 날 때 합리적·성경적 사고로 전환하고 자기대화를 실천한 생활을 발표하게 하고 긍정적인 피드백을 받게 한다. 전개 단계는 첫째, 말씀묵상 야고보서 1장 19-20절, 에베소서 4장 27절로 자신의 분노가 마귀에게 기회를 주는 것은 아닌지 신중히 생각한다. 둘째, 로마서 12장 17-21절, 누가복음 23장 34절, 마태복음 6장 14-15절, 골로새서 3장 12-13절, 에베소서 4장 31-32절 말씀에 근거한 용서에 대한 강의를 통해 자신도 하나님 앞에 죄인임을 고백한다. 셋째, 분노와 관련해서 용서해야 할 사람들과 용서를 구해야 할 사람들에 대한 리스트를 작성한다. 용서에 대한 영감을 준 사람들을 이야기하며 용서 관련 말씀들을 반복하여 나누고 용

16) 심수명, 《인격치료》 (서울: 학지사, 2004), pp. 136-138.

서의 유익을 생각한다. 그리고 용서를 막는 부정적 생각을 이겨내도록 한다(빌 4:8, 13; 롬 12:19; 잠 20:22). 넷째, 용서를 구해야 할 한 대상에게 문자나 편지를 쓴다. 마무리 단계는 전 회기와 같다.

(4) Do 단계: 5회기, 6회기, 7회기

프로그램의 4단계는 진리를 삶으로 실천하는 단계로, 효과적인 의사소통의 기술로 사랑을 표현하고 건강한 방법으로 분노를 표현하는 방법들을 배우며 총정리하는 것을 목표로 한다.

5회기의 도입 단계에서는 첫째, 지난주 말씀묵상과 기도로 실천한 분노생활을 발표하게 하고 긍정적인 피드백을 받게 한다. 전개 단계는 첫째, 고린도전서 13장 1절, 디모데후서 1장 7절, 에베소서 4장 15, 29절 말씀 묵상을 하고 함께 나눈다. 둘째, 집단 리더자는 분노와 의사소통의 관계를 설명하고 적극적 경청과 공감반응에 대해 강의한다. 셋째, 말하는 사람과 듣는 사람 둘씩 짝을 지어 자신의 상황을 적용하여 연습한다. 마무리 단계는 전 회기와 같다.

6회기의 도입 단계에서는 첫째, 지난주 말씀묵상과 기도로 실천한 분노생활을 발표하게 하고 긍정적인 피드백을 받게 한다. 전개 단계는 첫째, 사사기 8장 1-3절, 잠언 15장 1, 4절, 29장 11절의 말씀 묵상을 한다. 둘째, 화가 날 때 말하는 기술[17]과 비난 받았을 때의 적절한 반응[18]을 강의한다. 셋째, 배운 기술들을 둘씩 짝을 지어 연습한다. 넷째, 잠언 15장 22절의 말씀처럼 분노 조절에 어려움이 생길 때 전문가의 도움을 구하라는 당부를 한다. 마무리 단계는 전 회기와 같다.

7회기는 1회기 때 작성한 것과 같은 분노설문지를 재작성하고 전

17) Robert Puff and James Seghers, *The Everything Guide to Anger Management* (Avon, MA: Adams Media, 2014), pp. 144-147.

18) *Ibid.*, pp. 147-148.

체 회기에 대한 요약과 소감을 나눈다. 마지막으로 다음 프로그램의 개선을 위한 익명의 평가서를 쓰고 수료식을 한다.

프로그램의 진행 시 고려해야 할 점은 분노설문지를 통해 집단상담자는 집단원들에 대해 파악하고 있어야 한다. 그리고 매주 분노실천 사례에 대한 성공 경험을 여러 사람들 앞에서 이야기할 때 긍정적인 피드백으로 성공 정체감을 획득하도록 독려하고, 실패 경험이었다 하더라도 자책이 들지 않게 격려하며 용기를 주어야 한다.

III. 닫는 글

미래의 사역환경에서도 분노의 문제들은 사회와 우리 삶의 핫한 이슈가 될 것이다. 우리의 사회가 계속적으로 물질만능사회를 지향하고 무한경쟁을 부추기는 한, 풍요로움 가운데 상대적 박탈감과 좌절감, 열등감은 커질 수밖에 없고, 앞뒤 가리지 않고 자신의 유익만을 앞세우는 부도덕적이고 비양심적인 행위들은 늘 수밖에 없다. 또한 계속적으로 증가하는 빈부의 격차는 서민들의 생활 스트레스와 압박으로 삶의 고통은 날로 커지고 있다. 이럴수록 우리가 하나님의 말씀을 의지하여 바르게 서지 않는다면 우리 안에 있는 죄성과 연약함은 이때를 노리는 사탄에게 틈을 주게 된다.

그러므로 우리는 전 생애를 통해 발생하는 삶의 사건, 내면적인 요인들, 영적인 요인들과 관련되어 계속해서 발생하는 분노의 문제를 건설적으로 다루며 하나님의 말씀에 비추어 관리해 나가야 할 책임이 있다. 또한 그리스도인으로서 사회의 긍정적 변화를 촉진시키는 빛의 자녀로서의 역할도 감당해 나가야 한다.

기독교 상담학적 접근의 분노관리는 분노에 대한 하나님의 말씀을 읽고 묵상하고 자신의 분노 요인을 외적, 내적, 영적으로 비추어

보면서 하나님의 절대적인 기준과 뜻을 따르는 것이다. 결국 우리의 영적인 시각인 사고를 변화시키는 것이다. 무엇보다 기독교적 분노관리는 자신의 분노감정을 솔직하게 인정하면서 기도하며 성령의 도우심을 의지하는 것이고, 주님 앞에 새롭게 결단하는 것이다.

또한, 구체적이고 실제적이며 건설적인 해결을 통하여서 자신의 전인적 행복과 이웃 및 하나님과의 평화를 이루어나가는 것이다. 이것은 또한 불가피하게 다가오는 전 생애에 걸친 인간의 분노문제를 하나님의 말씀 안에서 지혜롭게 다룬다는 측면에서 인격의 성숙과 하나님의 형상을 일부 회복하는 성화의 과정을 실천하는 것이기도 하다.

본 연구에서는 성인 기독인들을 위한 분노관리 프로그램을 성경의 원리와 상담의 기술을 절충하는 모델로 제시하였다. 총 7회에 걸친 프로그램은 크게 네 단계로 1단계에서는 그리스도의 사랑으로 관계를 형성하고 변화에 대한 기대를 갖고, 2단계를 통해서는 집단원들이 자신들의 분노에 대해 정직하게 노출을 하고 자신의 신체적 감각, 정서 및 인지의 자각을 분석한다. 3단계에서는 성경적인 직면을 통하여 하나님 앞에 죄인임을 고백하고 용서를 구하며 과거 또는 현재, 불편한 감정을 준 사람들을 용서하는 내용을 담고 있다. 마지막으로 4단계는 진리를 삶으로 실천하는 단계로, 효과적인 의사소통 기술을 사용하여 사랑을 표현하고 건강한 방법으로 분노를 표현하는 방법들을 배우며 총정리하는 것을 목표로 한다.

본 연구에서의 분노조절 프로그램은 단계별로 명확한 목표를 가지고 이해하기 쉬운 이론을 바탕으로 구체적인 연습과 실천방안을 통하여서 실제적인 도움을 제공하고 있다. 이러한 프로그램 참가를 통하여 참가자들은 분노의 감정에 당황하거나 움츠러들거나 폭발적으로 대응하는 것에서 벗어날 수 있다. 나아가, 자신의 감정을 이해하고

상황에 대한 이해와 대응방법들을 침착하게 모색하며 건설적인 대응을 해나갈 수 있게 된다.

후속연구를 위한 제안은 성인을 대상으로 한 본 프로그램의 차후 계속적인 효과성 검증과 본 프로그램의 내용을 기초로 아동, 청소년, 노인들에게 맞게 재구성하여 실시하고 그 효과성이 검증되기를 바란다.

■ 참고문헌

김신영. "분노 치료에 대한 목회상담학적 적용." 석사학위논문. 아시아연합신학대학교 대학원, 2006.

손의석. "화풀이 신앙여정 프로그램을 통한 분노 치유 목회 연구." 박사학위논문. 장로회신학대학교 목회전문대학원, 2011.

심수명. 《인격치료》. 서울: 학지사, 2004.

안경승. "폭력의 시작, 전개 그리고 대안." 〈복음과 상담〉 16 (2011): 9-36.

오윤선. "청소년 분노조절에 대한 기독교 상담학적 접근." 〈복음과 상담〉 14 (2010): 9-34.

이관직. 《성경과 분노심리》. 서울: 대서, 2007.

장재신. "성인초기 분노 예방을 위한 성경적 상담." 석사학위논문. 총신대학교 상담대학원, 2013.

전형준. 《인간의 마음의 문제를 풀어주는 성경적 상담: 성경적 상담과 변화의 방법》. 서울: 쿰란출판사, 2009.

American Psychological Association. "Controlling Anger Before It Controls

You." http://www.apa.org/topics/anger/control.aspx (Accessed on June 21, 2019).

Chapman, Gary D. *Anger: Taming a Powerful Emotion*. Chicago, IL: Moody, 2015.

Cosgrove, Mark P. *Counseling for Anger*. Nashville, TN: W Publishing Group, 1988.

Ghezzi, Bert. 《화 제대로 내기》 (*The Angry Christian: How to Control & Use Your Anger*). 문종원 옮김. 서울: 바오로딸, 2006.

Hardy, Marcelina. "Christian Anger Management," *Love To Know*. http://stress.lovetoknow.com/Christian_Anger_Management (Accessed on June 6, 2019)

Hoy, Lynette J. and Ted Griffin. *What's Good about Anger?: Biblical Keys for Transforming Anger*. 4th. ed. Oak Book. IL: CounselCare Connection, 2013.

Johnson, Steve A. *Counseling Christians for Mental, Emotional, Behavioral, and Spiritual Health*. Vol.1 of REBT and Christian Growth. Kindle e-book, 2013.

Nordqvist, Christian. "What is anger and anger management?" *MNT*, October 27, 2013. http://www.medicalnewstoday.com/articles/162035 (Accessed on June 6, 2019).

Powlison, David. "Anger Part 1: Understanding Anger," *The Journal of Biblical Counseling* 14, no. 1(1995): 40-53.

______. "Anger Part 2: Three Lies About Anger and the Transforming Truth," *The Journal of Biblical Counseling* 14, no. 2(1996): 12-21.

Puff, Robert. and James Seghers. *The Everything Guide to Anger*

Management. Avon, MA: Adams Media, 2014.

Rana, Saleem. "Anger Management Group Activities," *Love To Know*. http://stress.lovetoknow.com/Anger_Management_Group_Activities (Accessed on June 6, 2019).

Sidell, Bobby. "A Psychological and Theological Approach to Anger Management for Christian Counselors," *Wheaton College*, 2000. http://www.thedivineconspiracy.org/Z3212B.pdf (Accessed on June 15, 2019).

White, Mary Gormandy. "Anger Management Curriculum," *Love To Know*. http://stress.lovetoknow.com/Anger_Management_Curriculum (Accessed on June 21, 2019).

Yamaguchi, Mari. "Suspect in Japan Anime Studio Arson Reportedly Had Grudge." *AP News*, July 19, 2019, https://www.apnews.com/8a893462b76e41139048b5a50f34ff5d (Accessed on July 19, 2019).

Abstract

Anger Management Program Based on Christian Counseling

The purpose of this article is to help people who seek effective anger management through a biblical understanding of it. There are so many problems triggered by anger, and are continuously increasing in our society that people want a better life in. Anger management is necessary for this society. First, this article focuses on the biblical meaning and principles of anger management. Second, on the basis of these research, this article suggests the goal, contents, and implements method of Christian counseling anger management program.

The program consists of seven sessions. It is based on the Biblical counseling stages, 'Love, Know, Speak, and Do'. There are skills suggested in the Bible: principles of anger management, self-acceptance and exposure, changing irrational thinking to Biblical thinking, and effective communication. Participants can develop human relationships, ability of sympathy, and self-expressions through anger management.

This program is designed in order to help people experience a healthier body, smoother relationships, more efficient problem solving, effective communications, and stronger spiritual power.

Key words: anger, anger management program, healthy anger, biblical principles, Christian counseling

신약의 구약 사용과 해석학적 함의

송운철/ Un Cheol Song

(Ph. D., in New Testament Study. World Mission University)

성경 텍스트는 하나의 고정된 뜻을 갖는다는 해석학적 입장을 취하고 신약성경을 읽으면 이와 충돌하는 듯한 현상을 만난다. 과거에 대해 말하는 구약 구절(retrospective), 현재를 묘사하는 구약 구절(descriptive), 가까운 미래사를 다루는 구약 구절(predicgtive of immediate event) 등을 신약 저자들은 예수와 그분의 사역에 대한 먼 미래의 예언인 것처럼 사용할 때이다. 즉 신약 저자들이 구약 구절 본래의 뜻(historical meaning)과 다르게 구약 구절을 사용하는 것이다.

Porter는 이 주제를 "a perennial topic of NT studies"라 부르고[1] Bock은 "one of the most fascinating and complex areas of biblical study"라 평한다.[2] 시간을 거슬러 올라가 보면 칼빈 역시 'how a New Testament author uses the OT'와 'how that OT passage

---

1) Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament, Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), xxi.

2) Kenneth Berding and Jonathan Lunde, eds. *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), p. 105.

functions in its original context' 사이의 관계를 규명하는 데 어려움을 겪었다.[3] 이 주제에 대한 많은 연구가 있었고 현재까지 몇 가지 설명이 제시되었지만 다수의 동의를 얻는 지배적 설명은 아직 등장하지 않고 있다. 이 논문은 지금까지 제시된 주요 설명들을 살피고 비평한 후 새로운 접근을 통해 이 현상에 대한 진일보한 설명을 제시하고자 한다. *Sensus plenior* 지지자들의 설명부터 살펴보고자 한다.

1. 주요 설명들

Sensus plenior 지지자들은 신약 저자들이 본래의 뜻과 다르게 구약 구절을 사용한 것은 그 구절들이 historical meaning 외에 소위 *sensus plenior*라 불리는 또 하나의 뜻을 가지고 있기 때문이라고 주장한다.[4] 구약 저자들이 historical meaning을 담기 위해 성령의 영

3) David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), pp. 82-104.

4) 일례로 헤그너는 구약 구절들에는 grammatico-historical exegesis로는 알 수 없는 다른 뜻, 곧 *sensus plenior*가 있다고 본다[Donald A. Hagner, "The Old Testament in the New Testament," in *Interpreting the Word of God: Festschrift in Honor of Steven Barabas*, ed. Samuel J. Schultz and Morris A. Inch (Chicago: Moody Press, 1976), 78-104. 92]. Historical meaning을 가리키는 여러 호칭들이 사용되고 있다. 신약 저자들의 구약 사용에 대한 연구에서 커다란 기여를 한 Raymond Brown은 이를 "literal sense"라 부르고 이렇게 정의한다: "that which both the Holy Spirit and the human author directly and proximately intended, and which the words directly convey, either properly or metaphorically." [(Raymond Brown. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore: St. Mary's, University Press, 1955), reprinted 1960, 4.] *Sensus plenior*와 literal sense(즉 historical meaning)를 비교하면서 Brown은 후자는 하나님의 구속사의 특정 단계에서(particular stage) 인간 저자의 의도를 따라 구약 구절이 뜻하는 바라고 한다. Jonathan Lunde는 historical meaning을 literal sense라 칭하며 "that which the human author clearly intends to communicate by his words"라 표현한다(*Three views*, p. 14). 성경 해석학자들은 이를 "the intended meaning"이라 부른다.

여기서 말하는 'historical meaning'은 Brown이 말한 'historical sense'와는 다르다. Brown은 *sensus plenior*를 세 가지로 나누는데(general sensus plenior, typical sensus plenior

감 아래서 일부 구절을 작문할 때 그들이 의식하지 못하는 상태에서 성령께서 다른 뜻을 담으셨는데 이를 *sensus plenior*라 한다. 수백년 후 신약 저자들이 성령의 영감 아래서 펜을 들었을 때 일부 구약 구절을 인용했는데 이때 성령께서 그 구절의 sensus plenior를 보여주어 그 뜻으로 구약 구절을 인용했고 그 결과 의미론적 불일치 현상, 곧 본래의 뜻(historical meaning)과 다른 뜻으로 신약에서 사용된 현상이 빚어졌다는 것이다. 이는 복음주의 신학노선에 있는 많은 학자들이 받아들이는 설명이나 모두가 동의하는 것은 아니다.

*Sensus plenior*의 존재를 인정하지 않는 카이저(Kaiser)는 대안적 설명으로 '신학적 읽기'를 제시한다.[5] 예컨대 요한복음 13장 18절에서 예수는 시편 41편 9절을 사용해 유다가 자신을 배신할 것을 예언한다. Sensus plenior 지지자들에 따르면 이 시편 구절은 압살롬과 아히도벨의 다윗 왕 배반에 대한 본래의 뜻(historical meaning) 외에 유다의 배반도 말하고 있다고 주장하는데, 즉 그런 *sensus plenior*가 있다고 주장하는데 이에 동의하지 않고 카이저는 다음과 같이 설명한다.

예수는 자신을 구약이 말한 '다윗의 후손'(David's seed)으로 이해했

---

and prophetical sensus plenior) 그 중 general *sensus plenior*를 '일부 구약 구절을 성경 전체가 말하는 메시지의 맥락에 놓을 경우 드러나는 그 구절의 뜻 (the meaning which comes to the fore when some of OT passages are placed in the context of the entire Bible)'이라 설명하고, 이를 "historical sense"라 불렀다(Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, pp. 97-98). 그래서 이 책에서 말하는 'historical meaning'과 Brown이 말하는 historical sense'는 다르다. Brown이 말한 historical sense는 구약 구절이 가진 뜻으로 저술 당시에는 드러나지 않다가 그리스도의 성육신, 사역, 죽음, 재림 등을 통해 하나님의 구속사의 전체 그림이 파악되면서 비로소 보이는 뜻(sense)이다. 이에 반해 이 책에서 말하는 'historical meaning'은 구약 저자들이 언어를 구사해 원독자들에게 하고자 한 말, 전하고자 한 뜻을 가리킨다. 이 둘을 구분할 필요가 있다.

5) 신약 저자들의 구약 사용에 나타난 의미론적 왜곡에 대한 카이저의 설명을 Moo는 'theological reading'을 통한 설명 방식이라 평한다. [The Problem of Sensus Plenior, 198-199. 179-211 in D. A. Carson, John D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon* (Grand Rapids: Baker Books, 1995).]

고, 다윗에게 일어난 일은 현재 자신에게 일어나는 일의 한 유형(type)으로 이해했다. 따라서 유다의 배반이 임박할 때 예수는 다윗이 당한 배반에 관해 말하는 그 구절을 자신에게 적용시킨 것이라고 설명한다.[6] 정리하면, 카이저는 *sensus plenior*는 애초에 존재하지 않으며, 의미론적 불일치 현상은 신약 저자들과 신약 등장인물들의 유형(type) 사용으로 설명할 수 있다고 본다. 나아가 그는 일부 구약 구절을 신학적 맥락에서 이해한 신약 저자들이 그 본래의 뜻과 다르게 신약에서 사용했다고 보고 informing theology를 찾으면 의미론적 불일치 현상을 설명할 수 있다고 본다. 세 번째 설명도 있다.

보크(Bock)는 계시의 점진성(progressiveness)을 가리킨다. 하나님의 계시는 점진적이기 때문에 비록 구약 구절의 뜻(meaning)은 하나이고 고정되어 있지만 구속사의 다른 시점에서는 동일 구절이 다른 '언급 대상'(referent)을 가리킬 수 있다는 설명이다.[7] 신약 저자들 활동 당시, 신앙공동체(faith community)에서 이미 다른 언급 대상을 가리키는 것으로 통용되던 구약 구절을 사용함으로 의미론적 불일치 현상이 빚어졌다고 보는 것이다.[8] 이해를 돕기 위해 보크는 언어학적 통찰을 빌려온다. 그에 따르면 meaning은 상징(symbol), 뜻(sense), 언급대상(referent)의 조합으로 형성되는데 symbol은 실제를 나타내는 단어이고, sense는 단어의 뜻이고, referent는 단어가 가리키는 언급대상이다.[9] 신약 저자들이 구약을 사용할 때 symbol과 sense는 동일하나 referent가 바뀌었다는 것이다. 예컨대 시편 2편 1절이 사도행전 4장 25-27절에서 사용될 때, symbols(단어들)과 sense("many people stood

6) *Three views*, p. 65.

7) *Three views*, p. 146. 그는 the function of multiple contexts 때문에 이런 일이 일어난다고 설명한다.

8) *Three views*, pp. 105-151.

9) *Three views*, p. 113.

opposed to God and his Messiah")는 동일하나 referent가 'the nations, 곧 이방인들'에서 '빌라도와 예수를 거부한 유대인들'로 바뀌었다. 그는 'referent expansion'이 일어났다고 한다.[10] 보크는 신약 저자들이 구약 구절을 본래의 referent가 아닌 다른 referent를 가리키는 것으로 사용하기 때문에 의미론적 불일치 현상이 초래된 것이라 설명한다.

마지막으로, 신약의 구약 사용에 나타난 의미론적 불일치 현상에 대해 엔스(Enns)는 제2 성전기 유대교(second temple Judaism)의 구약 사용방식을 살펴야 한다고 주장한다.[11] 신약 저자들이 구약 구절을 사용할 때 역사적 맥락을 살피고 historical meaning을 따라 사용하는 대신 저술 당시 구약 구절 사용방식을 따랐으며, 그 결과 의미론적 불일치 현상이 초래되었다는 설명이다.[12] 실제로 신약 저자들이 보여준 구약 구절 사용방식은 당시 유대인들의 구약 사용방식에서 흔히 발견되는데[13] 그리스도에게 초점을 맞췄다는 점 외에는 별다른 차이가 없다.[14] 신약 저자들이 동시대 구약 구절 사용방식을 따랐기 때문에 의미론적 불일치 현상이 빚어졌다고 그는 설명한다.

10) *Three views*, pp. 114-115.

11) *Three views*, pp. 173-174. "If understanding something of ancient grammar and history helps us understand what biblical passages mean, then understanding something of ancient interpretive practices helps us understand how NT authors interpreted their own Scripture."

12) *Three views*, p. 174.

13) 신약 저술 당시, 신약 저자들이 알고 있었을 the established interpretive traditions에 대해서는 James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998)를 보라. 저자는 당시 해석방식의 일부가 신약 저자들에 의해 사용되었다고 주장하고 구약 사용 시 통용되는 방식이 되었다고 한다(p. 176). 이 챕터 아랫부분에서 공유된 여러 사용방식을 다룰 것이므로 여기서는 공유 사실만 밝히고 넘어가고자 한다.

14) *Three views*, p. 178.

2. 비평과 새로운 접근

비평을 위해 상기 설명들을 두 개의 범주로 나누고자 한다. 첫 번째 범주는 구약 구절에 초점을 맞춘 설명이다. *Sensus plenior* 지지자들과 신학적 읽기를 주장한 카이저(Kaiser)가 여기에 속한다. 두 번째 범주는 신약 저자들이 거했던 저술환경에 초점을 맞춘 설명이다. 계시의 점진성에 기초해 의미론적 불일치 현상을 설명한 보크(Bock)와, 신약 저자들은 '그 시대의 사람들'로서 제2성전기 유대교의 구약 사용방식을 따랐기 때문이라고 보는 엔스(Enns)가 여기에 속한다.

첫 번째 범주에 속하는 설명들은 신약의 구약 사용 설명에 의미심장한 기여를 했다. 그럼에도 불구하고 지배적 설명의 지위를 얻지 못했고, 많은 과제를 안고 있다. 예컨대, 카이저의 경우 theological reading을 통해 모든 의미론적 불일치 현상을 설명해야 한다. *Sensus plenior* 지지자들은 *sensus plenior*가 존재한다는 실증주의적 논증을 펼쳐야 한다. 그렇지 않으면 학문적 설명이라기보다 신앙적 고백이 되고 만다. 엔스와 보크의 경우 저자가 몸담고 있던 저술환경에 초점을 맞춘 설명을 했으나 몇 가지 중요한 요소들을 고려하면 더욱 설득력 있는 논증이 되리라 본다.

이 논문은 구절과 일부 저술환경 요소에 초점을 맞춘 연구에서 한 걸음 더 나아가 신약책들의 본질과 구약 구절 사용에 영향을 미친, 신약저자들이 가졌던 확신, 당시 구약 구절 사용방식 등을 고려해 의미론적 불일치 현상을 설명하고자 한다. 신약저자들과 그들이 거했던 저술환경을 조금 더 살펴보고 그 빛 아래서 의미론적 불일치 현상을 파악하자는 시도다. 숲에 대한 이해가 개별 나무에 대한 이해를 돕는 원리다. 먼저 저술행위의 본질부터 살펴보자.

1) 인간의 언어 사용과 신약 책들의 본질

신약 책들은 상황문서(circumstantial text)다. 특정 상황에 연루된 저자와 원독자들이 있었고, 원독자들에게 하고자 하는 말을 전하기 위해 저자는 펜을 들었다. 그 결과 신약 책들이 탄생했다. 고린도전서 7-16장에서 바울은 고린도 교회와 관련된 현안에 대해 그들에게 하고자 하는 말을 한다. 7장 1절부터 바울은 고린도 교회의 "남자는 여자를 가까이하지 않는 것이 좋다!"는 주장에 대해 하고자 하는 말을 한다. 8장 1절부터 우상 제물에 대해 하고자 하는 말을 한다. 12장 1절부터 성령의 은사와 바람직한 은사 사용에 대해 하고자 하는 말을 한다. 16장에서 예루살렘 교회를 위한 헌금에 대해 하고자 하는 말을 한다. 신약 저자들은 이렇게 원독자들에게 하고자 하는 말, 소위 the intended meaning을 전하기 위해 언어를 구사했다.

이는 현대 언어학에서도 주장되는 바이다. M. A. K. Halliday는 인간의 언어를 '사회적 기호 체계'(social semiotic system)로 보고 그 체계의 사용을 설명하는 systemic-functional linguistics라는 이론을 완성시켰다. 그에 따르면 인간은 세 가지 뜻을 전하기 위해(to make meaning) 언어를 구사한다.[15] 유사한 주장이 분석철학(analytical philosophy)에서 발견된다.[16] 요점은 인간은 '하고자 하는 말'을 전하기

---

15) Systemic-functional linguistics에 대한 개론서로 M. A. K. Halliday, *An Introduction to Functinoal Grammar*, 3rd ed. (London: Routledge, 2004); Suzanne Eggins, *Introdcution to Systemic Functional Linguistics*, 2nd ed. (London: Bloomsbury Academic, 2004)를 보라. 세 가지 뜻은 ideational meaning, interpersonal meaning, textual meaning이다. 선장이 선원들에게 "드디어 순풍이 불고 있다. 그러니 돛을 펼쳐라!"라는 말을 했다고 하자. 이때 '드디어 순풍이 분다, 돛을 펴다'와 같은 사실적 내용을 ideational meaning이라 하고, '펼쳐라!'는 선장이 선원들에게 특정행동을 명령하는데 이와 같이 언어를 통해 화자가 청자에게 행하는 행동, 보여주는 태도 등이 interpersonal meaning이다. '그러니'는 앞 서술문과 뒤 명령문이 당위의 관계로 연결됨을 보여주는 textual meaning을 전한다.

16) 분석철학 관점에서 인간의 언어 사용을 연구한 J. L. Austine도 유사한 주장을 하는데, 인

위해 언어를 구사한다는 기본적인 사실이다. 신약 저자들은 코이네 헬라어라는 사회적 기호체계를 사용해 원독자들에게 하고자 하는 말을 전했다. 신약저자들의 구약 구절 사용을 이해하고자 한다면 우선 이 점을 명확히 하는 것이 필요하다.

2) 신약 저자들이 가졌던 확신

신약 저자들의 구약 사용을 이해하기 위해서는 그들을 사로잡고 있던 몇 가지 확신을 기억해야 한다. 첫 번째는 기독론적 확신이다. 예수는 죽은 지 3일 만에 부활하셨는데 스스로 살아나신 것이 아니라 하나님께서 그를 살리셨다. 이는 1세대 그리스도인들에게 신적 확인(divine confirmation)의 의미를 갖는 사건이다. 즉 예수의 생전 자기 주장('나는 메시아다')이 거짓이라면 하나님께서 그를 살리지 않으시고 죽음으로 심판하셨을 것이기 때문이다.

'예수는 메시아셨다!'라는 기독론적 확신은 도미노의 첫 번째 벽돌이 되어 연이어 다른 확신들을 불러들였다. 예수가 진정 메시아시고 구약에 예언된 구원을 성취하셨다면(기독론적 확신), 믿는 자의 구원은 의심할 수 없는 확실한 일이고(구원론적 확신) 이제 미래적 완성만 남겨 놓고 있다고 확신했다(종말론적 확신). 신약 저자들은 이런 삼

간의 언어는 말하고자 하는 바를 전할 뿐만 아니라 사회적 행동을 수행하기도 한다는 것이다. 즉 인간이 언어를 구사할 때 세 가지 행위를 하는데 첫째, 'the locutionary act'로 systemic-functional linguistics에서 말하는 ideational meaning을 전하는 행위다. 둘째, 언어를 통해 수행하는 행위를 illocutionary act라고 한다. 예컨대 약속하기, 설명하기, 단언하기 등이다. 셋째, 언어를 통해 상대방으로부터 얻고자 하는 효과를 prelocutionary act라 한다. 예컨대 설득하기, 동의시키기, 협력 이끌어내기 등이다. illocutionary act와 prelocutionary act는 systemic-functional linguistics의 interpersonal meaning과 유사하다고 볼 수 있다. 인간의 언어 사용에 대한 다른 두 접근이 유사한 결론에 도달했다는 점은 의미심장하다. J. L. Austin의 three aspects of speech act에 대해서는 J. L. Austin and J. O. Urmson, *How to Do Things with Words*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1975)를 보라.

중적 확신에 사로잡혔고, 그때 구약을 읽으니 본래의 뜻을 찾고자 하는 대신 예수와 관련해서 구절을 이해하고자 했던 것이다.[17)]

두 번째 확신은 하나님께서 자기 백성을 구원하실 때 단번에 완료하시지 않고 점진적으로 이루신다는 확신이다. 신약 저자들에게 십자가 사건은 구속사의 정점이고 많은 구약 예언들의 성취였다. 구속 드라마의 정점 나아가 전체 그림(big picture)을 깨닫고 구약을 읽으니 자연스럽게 예언과 성취라는 프레임으로 읽게 되고, 성취의 주인공은 예수이므로 구약의 여러 예언들을 예수와 관련해 이해했던 것이다. 이상 두 가지 확신은 이전과 다르게 구약을 이해하게 했다. Historical meaning대로 이해하기보다 예수 중심적 이해를 하게 된 것이다. 이는 신약 저자들뿐만 아니라 예수를 메시아로 고백하는 동시대 다른 그리스도인들에게도 마찬가지였다.

3) 새로운 뜻을 전하는 구약 구절

신약 저자들은 원독자들에게 하고자 하는 말이 있었고 이를 효과적으로 전하기 위해 다양한 저술 자원들을 사용했다. 헬라 수사학, 유대 수사학, *pesher*, *midrash*, typology, allegorical interpretation, 외경 인용, 헬라 사회 서신서 구조, 상징, 다양한 문학 장르(유대묵시문학, 서신, 복음서 등), 더 다양한 하위 문학 장르(비유, pronouncement stories, miracle stories, summary statement, logia 등), 헬라 철학, 당시 faith communities에서 자주 사용되던 특정 구약 구절과 그 뜻 등이다. 이를 통해 저술목적(들)을 달성하고자 했다. 예컨대 히브리서 저자는 신

17) 앞서 언급한 Enns는 신약 저자들과 당시 일반 저자들을 비교하면 구약 구절 해석기법(exegetical techniques)에는 별다른 차이가 없고, 다만 신약 저자들이 그리스도에게 초점을 맞춘다는 점만 다를 뿐임을 가리킨다. *Three views*, p. 178.

앙생활이 메너리즘에 빠지고 과거의 생기와 활력을 잃어버린 원독자들에게 그리스도의 우월성과 믿음의 영웅들을 보여주어 '인내하는 믿음'(persevering faith)을 가지도록 이끈다. 이를 위해 다양한 저술 자원들을 사용하는데 그중 구약 구절도 있다. 이 점에 있어서는 마가복음서 저자도 마찬가지다(예: 1:2-3).

여기서 기억해야 할 점은 그들이 구약 구절을 사용할 때 원독자들이 이해하는 뜻으로 구약 구절을 사용해야 했다는 점이다. 그렇게 해야만 말하고자 하는 바가 전달되고 저술목적도 달성되기 때문이다. 마가복음서 저자는 1장 2-3절에서 말라기 3장 1절과 이사야 40장 3절을 사용한다. 이사야 40-55장은 제2이사야서로 바벨론 포로기의 종식과 예루살렘으로의 귀환에 대해 말한다. 그 일부인 40장 3절은 여호와께서 바벨론에 잡혀간 이스라엘 포로들에게 임해 이제 징계를 거두시고 마침내 예루살렘으로 돌아가게 하실 것인데 이 일을 위해 이제 임하실 여호와의 길을 준비하라는 말이다. 예루살렘으로 성공적으로 귀환하려면 여호와가 임하셔야 하는데 그분을 맞이할 준비를 하라는 말이다.

이런 뜻을 전하는 이사야 40장 3절은 마가복음서 저술 당시 유대인들 사이에서는 원래의 뜻과 다르게 사용되고 있었다. 예컨대 쿰란 공동체는 하나님께서 자신들의 공동체를 구원하시기 위해 임하실 것인데 하나님께서 오시기 전에 거룩을 추구하고 토라를 공부함으로 스스로를 준비해야 한다고 봤다. 쿰란공동체 구성원들은 자신들이 구원의 결정적 순간을 마주하고 있다고 보았고, 그때 자신들이 스스로를 준비해야 한다는 뜻으로 이사야 40장 3절을 사용했다.[18] 본질적으로 바벨론 포로의 귀환이라는 역사적 사건에 대해 말하고 있는 그

---

18) Cf. *Damascus Document*[a] IV, II-V, 15a. 1QS VIII, 12b-16a; IX, 17b-20a; *Damascus Document*[b] XIX, 16; 1QMI, 3; 4Q1612-6II, 14; 4Q176.

구절을 쿰란공동체는 종말론적으로 사용하고 있는 것이다.

유사하게, 주후 1세기 초 혹은 그전에 기록된 것으로 보이는 *Testament of Moses* 10:1-5는 이사야 40장 4절을 사용해 하나님 나라의 도래를 묘사한다. 이 용례(usage) 역시 본래의 뜻과 무관하게 바벨론에 잡혀간 이스라엘 포로들의 예루살렘 귀환이 아닌, 하나님 백성 전체의 구원을 위해 하나님께서 친히 임하셔서 구원을 베푸신다는 종말론적 구원의 날을 가리키고 있다. 비록 이사야 40장 3절의 용례는 아니지만 40장 3절을 포함하는 textual unit이 본래의 뜻과 다르게 종말론적으로 사용되고 있었다는 사실을 잘 보여준다.

또 주전 2세기 혹은 1세기에 기록된 것으로 보이는 '솔로몬의 시편'(*Psalms of Solomon*)은 다윗의 후손에 의한 예루살렘의 회복에 초점을 맞춘 종말론을 말한다. John Collins는 '솔로몬의 시편'에 언급되는, 다윗 왕가에서 나오는 메시아는 구약 시편(특히 시편 2편)과 이사야서의 표현들을 사용한다고 주장하고,[19] Kim은 솔로몬의 시편 11편은 제 2 성전기 말엽 유대인 공동체예배에서 사용되었다고 논증한다.[20] 만일 이들의 주장이 맞다면 이사야 40장 1-5절, 특히 v. 2a와 v.4의 어휘와 이미지가 발견되는 '*솔로몬의 시편*' 제11편이 하나님 백성의 종말의 구원과 연관지어져 정기적으로 사용되고 있었음을 뜻한다.

이렇게 이미 historical meaning과는 다른 뜻으로 사용되고 있던 구절을, 그리스도가 하나님 백성 구원의 종말적 성취라는 확신을 가지고 있던 마가복음서 저자 또한 원래의 뜻(즉 historical meaning)에 얽

19) John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination, An Introduction to Jewish poalyptic Literature*, 2nd ed. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), p. 144.

20) Heerak Christian Kim, *The Jerusalem Tradition in the Late Second Temple Period, Diachronic and Synchronic Developments surrounding Psalms of Solomon 11* (Lanham: University Press of America, Inc., 2007), p. 95에서 그는 시편 11편의 내용과 구조가 예배에서의 사용을 추측하게 한다고 한다.

매이지 않고 원독자들에게 하고자 하는 말을 하기 위해 세례 요한의 사역을 가리키는 것으로 사용했다. 그의 지배적 관심은 구약 구절을 본래 뜻대로 사용하거나 잘못된 사용을 바로잡는 것이 아니라 원독자들이 이해하고 있는 구약 구절을 그 뜻대로 사용해 그들에게 하고자 하는 말을 전하는 것이었다. 이 섹션에서는 구약 구절이 본래의 뜻과 다르게 사용되고 있음을 말했고, 다음 섹션에서는 어떤 방식으로 사용되고 있었는지 살피고자 한다.

4) 신약 저술 당시 구약 구절 사용 방식

앞서 신약 저자들은 구약 구절을 포함한 다양한 저술 자원을 사용해 원독자들에게 하고자 하는 말을 했다고 했다. 그렇다면 신약 저자들이 거하던 문학환경(literary environment)에서 구약 구절이 어떻게 사용되었는지 살피면 그들의 구약 구절 사용을 이해하는 데 도움이 될 것이다. 이는 신약 저자들은 그 시대의 사람들이었고 당시의 관행적 구약 구절 사용방식에서 크게 벗어나지 않았을 것이기 때문이다.

이를 위해 쿰란공동체의 구약 사용방식, *midrash*, 필로(Philo)에서 오리겐으로 이어지는 풍유적 해석방식, 탈굼 번역자들의 구약 사용방식, 제2 성전기 말엽 랍비들의 구약 사용방식, 예수의 구약 사용방식, 예표론적 구약 구절 사용, 유대 신학 소논문에서의 구약 구절 사용방식 등을 살펴야 한다.

(1) 쿰란공동체의 구약 구절 사용 방식, *pesher*

쿰란공동체는 자신들을 종말론적 공동체로 보았고 구약, 특히 선지서 여러 구절들을 자신들에 대한 예언으로 인식했으며, 그중 일부

는 이미 자신들에게 성취되었다고 보았다.[21] 이들은 구약 구절 본래의 historical meaning과는 무관하게 '예언과 성취'라는 프레임으로 그 뜻을 이해했다.[22] 이렇게 구약을 사용하다 보니 특징적인 구조가 드러나는데 Brooke은 두 가지 요소로 구성된다고 한다.[23]

[구약 구절] + [몇 개의 문장으로 구성된 짧은 commentary]

먼저 구약 구절이 인용되고 바로 이어 짧은 commentary가 나오는데 이 조합을 *pesher*라 한다.[24] Brooke에 따르면, 쿰란공동체는 사람

21) Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament, Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 32.

22) 쿰란공동체가 구약 구절을 사용할 때 한 가지 방식으로만(구절 언급 + *pesher* 제공) 한 것은 아니다. Brooke에 따르면, *pesher*가 자주 등장하는 *Damascus Document*와 *Commentary on Genesis A*에 wide variety of forms of biblical interpretation이 등장한다. [G. Brooke, 781, Evans, Craig A., Stanley E. Porter, eds. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: IVP, 2000), 778-782.] 하지만 이 책에서는 쿰란공동체의 대표적, 주된 구약 구절 사용방식인 *pesher*만 다루기로 한다.

23) *Pesher*에 대한 Brooke의 article, *Pesherim*, in Evans, Craig A., Stanley E. Porter, eds. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: IVP, 2000), pp. 778-782, 779.

24) 이 점에 있어서는 *Mishnah* 단어도 마찬가지다. 현재 학계에서 *pesher*는 몇 가지 뜻으로 사용되는데 구약 구절에 대한 특정 해석방식, 그 해석으로 제시된 comment, 하위 문학 장르의 하나 등이다. 이 책에서는 문맥에 따라 셋 중 하나로 사용한다. 쿰란공동체 구약 해석 방식이 *pesher*라 불리게 된 이유는 사해사본(Dead Sea Scrolls)에서 발견된다. *1QpHab*에 보면 하박국 1-2장이 몇 개의 작은 단위로 나누어져서 기록되어 있고, 각 단위 중간 중간에 쿰란공동체 해석자의 comment가 첨가된다. 해석자는 comment를 시작하기 전에 흔히 introductory formula를 사용하는데 "its interpretation concerns" (<u>psrw</u> l), 혹은 "the interpretation of the word is" (<u>psr</u> *hdbr*) 형태다. Pesher에 대한 Brooke의 article [Evans, Craig A., Stanley E. Porter, eds. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: IVP, 2000), pp. 778-782], (779). Introductory formula에 공통적으로 등장하는 단어가 있는데 '해석'(interpretation)을 뜻하는 *psr*이다. 이 단어에 근거해 학계에서는 쿰란공동체의 이런 구약 구절 commentary를 *pesher*라 부른다. 스스로를 종말론적 공동체로 보고 구약 구절들이 자신들에 대해 말하고 있다고 본 쿰란공동체는 이런 고정된 구약 구절 사용방식을 개발했던 것이다. Cf. Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament, Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 32.

들이 꿈을 꿀 때 그 의미를 모르면서 꾸듯 구약 선지자들도 말하는 바의 의미를 미처 다 알지 못하면서 외쳤는데 쿰란공동체의 해석자들(the Qumran commentators)만 그 의미를 알고 *pesher* 한다고 보았다.

예컨대 *4Q174*를 보면 시편 구절을 적고 바로 이어 이사야 8장 11절과 에스겔 37장 23절을 인용해 그 뜻을 설명하는데,[25] 이때 Fitzmyer가 지적한 대로, 구약 구절의 historical meaning과 무관하게 언어유희(a play on words)에 기초해 *pesher*를 제시함으로 그 뜻을 왜곡한다.[26] 쿰란공동체의 pesherim의 특징으로 그는 첫째, 구약 구절이 자신들에게 성취되었다고 보는 것(the actualization of the text), 둘째, 여러 맥락을 고려하지 않고 단어나 구 등 짧은 단위들을 떼어내어 묵상을 통해 뜻을 찾는 것(the atomistic interpretation of it), 셋째, 여러 이문들 중 자신들의 해석에 적합한 wording을 사용하는 것(the use of textual variants), 넷째, 언어유희에 근거한 해석(a play on words), 다섯째, 새로운 상황에 맞도록 본문을 억지로 조작하는 것(a deliberate manipulation of the text to suit the new context better)을 언급한다.[27] 이들은 historical meaning이 아닌 다른 뜻으로 구약 구절을 해석하고 사용하는 쿰란공동체의 해석 관행을 잘 보여준다.

일부 학자들은 쿰란공동체의 *pesherim*이 후기 랍비문헌(later rabbinic literature)에서 발견된다는 점을 언급하는데,[28] 이는 *pesher*가

---

25) *Pesher*에 대한 Brooke의 article [Evans, Craig A., Stanley E. Porter, eds. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: IVP, 2000), pp. 778-782, 780.

26) Joseph A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament," In *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Mont: Scholars Press, 1974), p. 54.

27) Joseph A. Fitzmyer, "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament," In *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, Mont: Scholars Press, 1974), p. 54.

28) *Pesher*에 대한 Brooke의 article [Evans, Craig A., Stanley E. Porter, eds. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: IVP, 2000), pp. 778-782, 780.

쿰란공동체에서 팔레스틴 다른 지역으로 퍼져나갔거나 혹은 이미 다른 곳에서 시행되던 *pesher*를 쿰란공동체와 랍비들이 차용한 것을 의미한다. 어느 쪽이든 *pesher* 식 구약 사용은 신약저자들이 거하던 문학환경에서 관행으로 자리 잡고 있었다.

Snodgrass는 실제로 신약 저자들도 *pesher*를 사용했다고 하고 좋은 예가 사도행전 2장 17절이라 한다. 이 구절에서 사도행전 저자는 성령 강림(the pouring out of the Spirit)을 요엘 2장 28f의 성취로 보는데[29] 이는 historical meaning과 무관하게 구약 구절을 *pesher*한 것이라는 그의 설명이다.[30] 해석학적 관점에서 보면 pesher는 분명 구약 구절 뜻을 왜곡하는 해석방식이다. 구약 선지서 저자들, 시편 저자들, 모세 등이 이스라엘의 현재 혹은 immediate future에 대해 말한 것을 쿰란공동체는 훨씬 먼 미래의, 자신들의 공동체에 대해 말한 것으로 해석하기 때문이다. 신약 저자들이 펜을 들었을 때 구약 구절이 *pesher* 식으로 사용되고 있었다.

(2) *Midrash*

*Pesher*와 *midrash*는 둘 다 유대인들의 구약 구절 사용방식인데 출발점이 다르다.[31] *Pesher*는 해석자나 해석자가 속한 공동체에 어떤 사

---

29) Black, David Alan, David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991)에서 "The Use of the Old Testament in the New," 405-434, 420. For more examples presented by Snodgrass, see 같은 책 footnote 37 on 432.

30) Porter는 이들의 구약 사용방식의 특징으로 '일대일 동일화'(one-for-one equation)를 든다. 예컨대 구약에서 가나안 족속(Chaldeans 혹은 Canaanites)은 흔히 하나님 백성의 적(enemy)으로 등장하는데, 쿰란공동체는 가나안 족속은 현재 자신들을 압제하는 로마제국을 가리킨다고 봤다. [Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament, Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 32.

31) Klyne R. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New"(405-434) in David Alan

건이 벌어지면 그 사건의 틀에서(in the framework of the event) 구약을 바라본 후 특정 구절이 바로 이 사건을 두고 한 말이다라는 식의 해석방식이다.[32] 간단히 말하면 *pesher*는 '이 사건은 구약 저 구절이 말하는 바다'. 즉 'this is that' 형식을 취한다.[33] 이와 달리 *midrash*는 '저 구절은 우리 생활의 이것과 관계된다!'[That (Scripture) has relevance to this(aspect of life)!] 형식이다.[34] *Pesher*는 구약 구절의 감추어진 뜻(hidden meaning)을 보여주는 것이라면, *midrash*는 특정 구약 구절이 갖는 공동체의 현재와의 연관성(relevance to particular aspect of life)을 보여주는 것이라 할 수 있다. *Midrash*를 통해 historical meaning은 확장되고(extended), 관련 개념들의 연상을 통해 별의별 함의가 도출되었는데[35] 이와 같은 문학환경에 거하던 신약 저자들도 구약 구절을

Black and David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), p. 420.

32) 예컨대 하박국서에 대한 *pesher*를 달면서 쿰란 해석자는 하박국 선지자가 바벨론에 대해 선언한 심판의 말(2:7-8)은 쿰란공동체에 어려움을 초래한 예루살렘에 있는 악한 제사장을 두고 한 말이라고 한다(*1QpH* 8.13f). Klyne R. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New"(405-434) in David Alan Black and David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), p. 420.

33) Klyne R. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New"(405-434) in David Alan Black and David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), p. 420.

34) Klyne R. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New"(405-434) in David Alan Black and David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), p. 420. 한편 Longenecker는 *midrash*를 이렇게 설명한다. "Midrashic interpretation…ostensibly takes its point of departure from the biblical text itself…and seeks to explicate the hidden meanings contained therein by means of agreed upon hermeneutical rules in order to contemporize the revelation of God for the people of God. It may be briefly characterized by the maxim: "That has relevance to this"; i.e., what is written in Scripture has relevance to our present situation. Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 37.

35) "…its implications drawn out with the help of every possible association of ideas." Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William

*midrash*했고,[36)] 그 결과 신약 저자들의 구약 사용에서 의미론적 불일치 현상이 발생한 것으로 보인다.

(3) Allegorical interpretation

신약 저자들이 거하던 문학환경에는 구약을 풍유적으로 해석하는 전통도 존재했다. 풍유적 해석(allegorical interpretation)의 중심에는 이집트 알렉산드리아의 필로가 있었다. 플라톤의 이원론과 스토아 철학으로부터 영향을 받은 그는 플라톤으로부터 "fundamental contrast between (a) the external world of passing sensation with its unrealistic flux of 'opinion' based thereon, and (b) the inner world of unchanging reason and harmony, the realm of the eternal 'ideas' of goodness, truth, and beauty"를 계승했는데 이는 그의 성경해석에 영향을 미쳤다.[37)] 그는 민수기 23장 19절에 근거해 하나님을 의인화(anthropomorphism)한 구절의 문자적 해석을 거부했고, 문자적으로 해석할 경우 말이 되지 않을 경우 풍유적 해석을 했다. 그는 구약을 "a body of symbols given by God for man's spiritual and moral benefit"이라고 보았고, 풍유적 해석을 통해 영적 뜻을 찾고자 했다.[38)]

비록 1세기 유대인들 사이에서 풍유적 해석은 구약 구절에 대한

B. Eerdmans Publishing Company, 1975), pp. 37-38.

36) Klyne R. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New" (405-434) in David Alan Black and David S. Dockery, eds. *New Testament Criticism & Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), p. 421. Snodgrass는 pp. 421-422에서 예수와 바울의 *midrash* 세 가지를 소개한다.

37) Quoted by the author on 45 in Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975). Cf. F. C. Grant's characterization of Plantonism in footnote 92 on p. 45.

38) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 46.

지배적 해석방식은 아니지만 팔레스타인 바리새인들 사이에서 행해지기도 했다.[39] 신약 저자들이 몸담고 있던 문학환경에는 구약 구절은 historical meaning 너머 영적 뜻을 찾아야 한다는 인식이 존재했고, 풍유적 해석은 영적 뜻에 이르는 방법이라 주장하는 자들이 활동하고 있었다. 이 역시 신약 저자들이 구약 구절을 사용할 때 historcial meaning과 무관하게 사용할 수 있게 했던 요인 중 하나였다.

(4) 탈굼

포로지에서 유대인 포로들은 아람어를 사용했고, 귀환 후 예전처럼 히브리어를 이해하지 못했다. 귀환 후 이들은 과거의 불순종을 뉘우치고 오직 여호와의 율법을 철저히 지키겠다고 결심했고, 이를 위해 구약을 헬라어뿐만 아니라 아람어로도 번역해야 했다. 히브리어 구약의 아람어 번역이 시작되면서 직면한 문제 하나는 오랜 포로지 생활로 인해 단순 번역만으로는 그 뜻을 정확히 전달할 수 없다는 점이다. 번역과 함께 설명을 덧붙여야 했다. 바로 이것이 탈굼 번역의 특징이다.[40]

탈굼이 히브리어 구약을 얼마나 문자적으로 번역했는지는 책에 따라 다르다. *Targum Onqelo*는 맛소라 텍스트에 비교적 충실한 반면 *Targum Neofiti*는 문자에 얽매이지 않고 자유롭게 번역할 뿐만 아니라 히브리어 구약에 존재하지 않는 문단 하나를 통째로 첨가하

39) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 47.

40) Porter는 느헤미야 8장 8절 상황이 이를 잘 설명한다고 한다. 바벨론에서 귀환한 유대인들은 히브리어 구약을 듣기 위해 모였는데 이때 구약을 낭독할 뿐만 아니라 그 뜻을 설명해 주어야 비로소 깨달았다. 이런 이유에서 한참 후에 번역이 시작된 탈굼에 설명이 포함되었던 것이다. Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament, Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 31.

기도 했다. *Targum Neofiti*보다 더 자유로운 번역은 *Targum Psedo-Jonathan*인데 모세오경의 길이가 두 배에 이른다.[41)]

신약 저자들은 이와 같은 탈굼식 구약 취급방식과 접촉했다. 구약성경에 인간의 설명이 첨가되고, 이 역시 구약의 일부로 여겨졌다. Osborne은 마가복음 4장 12절에서 예수가 이사야 6장 9-10절을 인용할 때 MT가 아닌 *Targum of Isaiah* 6:9-10을 사용했음을 보여준다.[42)] Longenecker도 예수 당시 탈굼식 구약 사용이 회당에서 시행되고 있었다고 한다. 즉 회당에서 낭독자가 구약 일부를 읽으면 그 뜻과 의미를 설명하기 위해 해석자가 본문을 아람어로 풀어서 길게 설명했다.[43)] 이는 종교적 의례의 일부로 정기적으로 행해졌기 때문에 회당은 "the home of the Targums"라 불리기도 했다. Longenecker는 탈굼식 구약 구절 다루는 방식, 곧 한 구절을 쓰고 설명을 덧붙이는 방식은 "기독교가 생겨나기 전 여러 유대 회당에서 기원한, 팔레스타인과 바벨론 지역의 유대인 해석방식을 대표한다"(represent Palestinian and Babylonian Jewish hermeneutics of a very early time, possibly coming from various pre-Christian synagogues)고 논증한다.[44)] 탈굼식 구약 취급방식과 탈굼의 정기적 사용은 신약 저자들로 하여금 덜 경직되고 보다 자유롭게 구약 구절을 대하게 했을 것이다. 구약을 다루는 탈굼식 방식이 청중으로 하여금 구약을 보다 쉽게 이해하도록 풀어서 설

41) Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral, A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, rev. and exp. (Downers Grove: IVP academics, 2006), p. 325.

42) 마태 버전은(13:13) 맛소라 사본을, 누가 버전은(8:10) 마가복음, 즉 탈굼과 맛소라 둘의 요소가 모두 보인다. 아마도 유대적 배경이 강한 마태는 마가의 탈굼 버전을 맛소라 사본의 wording으로 바꾼 것 같고, 누가는 마가를 따르되(히나 접속사 사용) forgiven 대신 understand를 사용한 것으로 보인다.

43) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 22.

44) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 22.

명한 예수와 바울의 구약 취급 방식과 유사하다는 점에서 그 개연성은 높아진다고 할 수 있다.[45)]

(5) 랍비들의 구약 사용

1세기 랍비들은 구약성경이 현재의 이스라엘의 삶에서 갖는 의미를 밝히고자 노력했고, 이를 위해 Hillel은 일곱 가지 성경 해석원칙을 제시했다.[46)] 신약 저자들이 거하던 문학환경의 일부를 형성한 랍비들의 구약 구절 취급 방식은 어떠했을까? Hillel의 일곱 가지 원칙에 기초해 랍비적 유대교(rabbinic Judaism)는 "atomistic exegesis"를 주장했다.[47)] 즉 구약 문장, 구, 혹은 단어 등을 맥락과 분리시키고 표현의 유사성에 입각해 뜻을 찾는 해석방식이다.[48)] 랍비들의 1세기 구약 해석을 전체적으로 살핀 후 무(Douglas Moo)는 그들의 해석에서 발견되는 특징으로 두 가지를 언급하는데, "텍스트에 나오는 단어 하나를 여러 맥락과 분리시켜 그 뜻을 찾기"(an emphasis on single words in isolation)와 "텍스트들을 비교해 짝을 맞추고 그런 후 해석하기"(comparison and combination of texts)라 한다.[49)]

---

45) Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral, A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, rev. and exp. (Downers Grove: IVP academics, 2006), p. 325.

46) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), pp. 33, 35. 탈무드는 Hillel이 7 rabbinic rules of interpretation을 만들었다고 전하지만 Longenecker는 이에 대해 회의적이다. 7원칙은 후에 13가지, 32가지로 세분화된다.

47) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 35.

48) "…an exegesis which interprets sentences, clauses, phrases, and even single words independently of the context or the historical occasion, as divine oracles; and makes large use of analogy of expressions, often by purely verbal association," quoted by Longenecker. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 35.

49) Douglas Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narrative* (Sheffield, U. K.: Almond, 1983), pp. 28-29.

그렇다면 랍비들의 이런 탈맥락적 구약 구절 취급방식을 신약 저자들이 알고 있었는가? Porter는 그렇다고 답한 후 로마서 5장 1절에서 바울은 랍비들의 해석원칙 중 하나인 'the greater to the lesser'를 따랐는데, 이 원칙은 '보다 큰 경우에 적용된다면, 보다 작은 경우에도 적용된다'는 원칙이다(if the greater case applies, then the lesser surely must apply as well). 예컨대 하나님께서 원수와 화목하셨는데, 율법을 지키고자 노력하지만 때로 실패하는 유대인들과는 더욱 화목하실 것이다라는 방식의 해석이다.[50] Longenecker 역시 Hillel의 7가지 원칙은 당시 유대인들이 구약 구절을 해석하는 방식에 영향을 미쳤다고 본다.[51] 기본적으로 historical meaning에 얽매이지 않고 구약을 해석하는 길을 넓게 열어 주었을 것이다.

(6) 예수의 구약 사용

예수의 구약성경 사용방식은 신약 저자들을 포함한 그의 추종자들의 구약 사용방식에 커다란 영향을 미쳤을 것이다. 예수의 구약 사용을 살펴보기 전에 다루어야 할 사안이 하나 있다. 역사적 예수는 과연 신약성경, 특히 사복음서에 서술된 대로 구약을 사용했는가 하는 문제다. 많은 자유주의 신학자들은 사복음서의 진술을 역사적이라 보지 않는다. 예컨대 Vermes는 마가복음서, Q, M, L에 등장하는 예수의 구약 구절 사용 총 41회 중 단 11개만 예수가 실제로 사용한 것이고 나머지는 교회가 그의 입에 넣어 둔 것이라 본다.[52] 이와 달리

50) Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament. Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 31.

51) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 36.

52) Steve Moyise, *Jesus and Scripture. Studying the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), pp. 82-83. Steve Moyise는 이를 'minimalist view'라 칭하고 설명한다. See Steve Moyise, *Jesus and Scripture. Studying the New*

복음주의 노선의 학자들은 사복음서에 기록된 예수의 말씀과 행위는 대체로 신뢰할 수 있다고 보고 그 역사성을 받아들인다. 이는 예수의 구약 구절 사용에 대한 서술도 마찬가지다. 현재로서는 역사적 예수를 탐구하는 학자들의 자료 선별 기준이 일치하지 않고 탐구 결과도 제각기 다르므로,[53] 그들의 주장을 전적으로 받아들여 연구의 전제로 삼기는 어렵다. 이 책에서는 신약의 예수 증거가 역사적으로 신뢰할 수 있다고 보는 복음주의 입장을 따른다.[54]

Longenecker는 예수의 구약 사용을 분석하고 다음과 같이 설명한다. 첫째, 예수는 구약을 사용할 때 다양한 '도입 관용구'(introductory formula)를 사용했다. 둘째, MT가 아니라 주로 LXX를 사용했다. 셋째, 구약 구절을 문자적으로 이해하고 사용했다. 넷째, Hillel의 해석 원칙들도 사용했다.[55] 다섯째, 구약 구절을 *pesher* 방식으로 해석했다.[56]

예수의 이런 구약 사용방식이 독창적인 것이든 동시대 구약 사용 방식을 차용했든 관계 없이 신약 저자들의 구약 사용방식에 커다란 영향을 미쳤음은 분명해 보인다. 이에 대해 Longenecker는 "… in him they witnessed a creative handling of the Scriptures which became for them both the source of their own understanding and

---

Testament Use of the Old Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), pp. 79-91.

53) 예컨대, Crossan은 역사적 예수를 Cynic philosopher, Sanders는 eschatological prophet, Wright는 Jewish Messiah라 각각 주장한다.

54) 신약의 구약 사용에 대해 복음주의 진영의 학자 중 한 명인 Longenecker는 복음서의 예수의 구약 사용 기록은 신뢰할 만한 역사적 기록(credible reports)으로 간주한다. Cf. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (New York: Harper & Row, 1964), xiii.

55) 예: "*qal wahoer* (from light to heavy)" in Mt 7:11; Lk 11:13 // Mt 10:25 // 눅 12:28. 다음 e자료는 예수가 *qal wahoer* 원칙을 사용했음을 예를 들어 설명하고 있다. https://deeperwaters.wordpress.com/2009/05/19/qal-wahomer/ 6/9/17 검색.

56) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), 16개의 예들 on pp. 70-75. See also pp. 68-69.

the paradigm for their own exegesis of the Old Testament"라며 모호함을 남기지 않는다.[57)]

(7) 예표론(Typology)

예수는 누구며 어떤 일을 하셨는지 설명할 때 신약 저자들은 잘 알려진 구약의 인물, 사건, 개념, 표현(wording) 등을 사용했다.[58)] 이는 새로운 인식 대상(즉 예수의 person과 works)을 익숙한 대상을 통해 설명하는 예표론적 방식이다.[59)] 예표론적 설명방식은 인류 보편적 현상으로 구약에도 존재하고 신약 저자들이 거하던 문학환경에서도 쉽게 발견된다.[60)] 구약 구절에 대한 예표론적 사용에 노출되어 있던 신

---

57) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 51. See also p. 78, where the author repeats the claim that "The teaching and exegesis of Jesus became the direct source for much of the early Church's understanding of the Old Testament…so the early believers seem to have taken Jesus' own interpretation of selected Old Testament passages as a paragidm for their continued exegetical endeavors."

58) Stanley E. Porter, *Sacred Tradition in the New Testament. Tracing Old Testament Themes in the Gospels and Epistles* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 30. "Typology works from the viewpoint of the NT writer, who articulates some perceived correlation between wording, an event, or a concept he is writing about and a corresponding phenomenon found in the OT."

59) 예컨대, 죄인들을 대표해 심판받으신 예수라는 새로운 인식대상을 설명하기 위해 바울은 자신의 죄로 세상 사람들로 하여금 죄인 되게 한 아담을 언급한다. 아담을 예수의 표상(τύπος)이라 하는데 바로 example 혹은 pattern을 뜻한다(롬 5:14).

60) David Baker는 몇 가지 예를 든다. 이사야는 에덴동산을 여호와의 구원이 임한 세상의 한 유형으로 봤다(11:6-9). 호세아는 영적 간음을 범한 이스라엘을 깨우치기 위해 여호와가 이스라엘을 광야로 이끌겠다고 하는데 여기서 그는 이 과정을 출애굽한 이스라엘 백성이 거쳐간 광야에 빗대어 말한다(2:14-15). 제2 이사야서 저자는 바벨론에서 예루살렘으로 귀환하는 이스라엘 포로들의 여정을 모세의 지도하에 이루어진 출애굽의 유형으로 본다(43:16-21). 구약의 여러 선지자들은 다윗을 앞으로 임할 왕의 정형적 유형으로 본다(사 11:1, 55:3-4; 렘 23:5; 겔 34:23-4; 암 9:11). David L. Baker, "Typology and the Christian Use of the Old Testament" (313-33) in G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), pp. 315-316. Horace Hummel은 구약에서 typology가 차지하는 비중을 크게 본다. "typical"을 "typological"의 뜻으로 사용하면서 그는 구

약 저자들은 자연스럽게 예수와 그분의 사역을 설명할 때 구약의 특정 구절을 historical meaning대로 사용하지 않고 예표론적 방식으로 사용했던 것이다. Moyise는 마태복음서 저자를 비롯한 신약 저자들이 예수와 관련된 많은 일들은 구약 구절의 성취라 말하는데, 이는 그 구절의 historical meaning이 실현되었다는 말이 아니라 "예표론적 성취"(typological fulfillment)가 이루어졌다는 의미라는 것이다.[61]

(8) 유대 신학논문(Jewish Christian Tractates)

신약 저자들이 거하던 문학환경에서 구약을 자주 사용한 문학 장르(literary genre) 하나는 유대 신학논문(Jewish theolgical tractates)이다. 그 장르의 구약 구절 사용방식을 살피는 것은 이 논문의 목적 달성에 필요하다. 이를 위해 신약 책들 중 유대인 그리스도인 저자들이 쓴 신학논문 부분의 구약 사용을 살피고자 한다. 거기서 발견되는 구약 구절 사용방식은 유대 신학논문 작성자들의 구약 사용 방식의 반영이라고 보기 때문이다.

먼저, 유대 신학문이 구약 구절을 사용할 때 문자만 사용하지, 문자가 담고 있는 뜻을 사용하지는 않는다. 즉 literal sense를 사용하

약 저자들이 역사적 사건들, 인물들, 인간 집단들(예: 이스라엘 백성, 지혜로운 자들, 의로운 자들 등), 나라들(이스라엘, 에돔, 바벨론, 곡과 마곡 등), 장소들(거룩한 땅, 예루살렘, 성전 등) 등을 소개할 때 "typical" thinking의 예들을 많이 보았고 이에 근거해 "the typical is a dominant concern of the O.T., its historiography, its culture, its prophecy, etc."라고 한다. H. D. Humel, "The Old Testament Basis of Typological Interpretation," *Biblical Research* 9 (1964): 38-50. Quote is from p. 40. 대표론적 사유가 구약에서 유래했다고 주장하는 학자들을 보기 위해서는 David L. Baker, *Typology and the Christian Use of the Old Testament*, 313-33 in G. K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), p. 316의 footnote 11을 보라.

61) Steve Moyise, *The Later New Testament Writings and Scripture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), p. 17. "Many things in the New Testament are said to be a fulfillment of Scripture but when the original text is identified, it does not contain any explicit promise about the future. This was said to be a typological fulfillment rather than a literal one."

는 것이 아니라 literal treatment를 하는 것이다.[62] 예컨대, 야고보서 저자는 모세오경과 잠언서 등 구약의 *halakic*을 주로 사용하는데 2장 8절에서 레위기 19장 18절의 "이웃 사랑하기를 네 몸과 같이 하라"는 표현을 가져와 사용하는데,[63] 본래 뜻을 전하기 위해서가 아니라 표현만 사용하고 있다.

두 번째로, 유대 신학논문들은 구약 구절을 *pesheric* treatement를 한다.[64] 베드로전서 1장 16절에서 레위기 11장 45절의 표현 일부를 가져와 사용하고, 3장 10-12절에서 시편 34편 12-16절을 거의 문자 그대로 가져와 사용한다. 4장 18절의 잠언 11장 31절 사용, 5장 5절의 잠언 3장 34절 사용에 있어서도 마찬가지다. 야고보서의 구약 사용과 다른 점은 베드로전서는 *pesher*를 사용한다는 점이다. 예컨대 이사야 40장 6-8절을 줄여 인용한 후(벧전 1:24-25) comment를 덧붙인다(v.25b). 전형적인 *pesher*이다. 이는 베드로후서에서도 발견된다. 2장 22절에도 'This(원독자들에게서 발생하는 배교자들, 곧 기독교 믿음을 저버리는 자들)는 that(개가 그 토한 것에 돌아가고 깨끗이 씻은 돼지가 더러운 구덩이로 돌아가는 것)이다'의 형식으로 말하고 있다. 유다서 또한 *pesher*를 보여주는데(14-15절), 'this(원독자들에게 잘못된 가르침을 가르치는 거짓 교사들)는 1 Enoch 1:9에서 이미 말한 바다("보라 주께서…정죄하려 하심이라")'는 식이다.

유대 신학논문에는 구약 구절의 문자를 활용하거나 pesher 형식으로 사용했음을 보여주는데, 이는 크게는 당시 유대인들의 구약 사

62) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 199.

63) 다른 예는 야고보가 아브라함이 이삭을 제단에 바치는 행위를 할 때 비로소 하나님께서 그의 믿음을 인정하셨다고 할 때 창세기 15장 6절을 사용했는데(2:23), 이 역시 글자 그대로 가져와 사용한다.

64) Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), p. 201.

용방식을, 작게는 당시 유대 신학논문의 구약 구절 사용 방식을 반영한 것이다.

3. 결론

신약 저자들의 구약 사용에서 발견되는 의미론적 불일치 현상에 대해 한 걸음 더 나아간 설명을 하기 위해 신약 텍스트는 저자들이 원독자들에게 하고자 하는 말을 전하기 위해 생성되었다는 상황문서로서의 본질, 신약 저자들을 사로잡고 있던 기독론적 그리고 구속사적 확신, 본래의 뜻과 다르게 구약 구절이 취급되고 해석되던 그들의 문학환경 등을 살펴보았다. 그 결과, 그들은 원독자들에게 하고자 하는 말을 전하기 위해 구약 구절을 사용했는데 historical meaning을 좇아 사용하는 대신 원독자들에게 익숙한 당시 통용되던 방식의 구약 구절 취급, 해석 방식을 사용했던 것으로 보인다. 그들에게 이는 자연스럽고 당연한 일이었을 것이다.

예수 그리스도도, 탈굼도, 랍비들도, 바리새인들도, 풍유적 해석자들도, 예표론적 해석자들도, 유대 소논문 작성자들도, 심지어 동시대 일반 유대인들도 구약 구절을 historical meaning에 얽매이거나 고착되지 않았기 때문이다. 신약 저자들에게는 원독자들에게 하고자 하는 말을 성공적으로 전하는 일이 우선이었다. 동시대 구약해석의 문제점이나 개선의 필요성 때문에 펜을 들지 않았던 것이다. 그 결과 의미론적 불일치 현상이 초래된 것으로 보인다. 이 현상은 현대 해석학자들의 눈길을 끄는 만큼 1세기 후반 신약 저자들의 문제의식을 불러일으키지는 않았을 것이다.

신약 저자들이 당시 사용되던 여러 저술 자원이나 통용되던 다양한 구약 구절 취급 혹은 사용 방식을 차용한 것에는 실제적 이유가

있음도 기억해야 할 것이다.

첫째, 그들은 그 시대의 사람들로 당시의 문학환경, 저술 관행, 구약 구절 사용 방식을 초월하기 어려웠기 때문이고, 둘째는 통용되는 방식을 사용해야 원독자들이 독해할 수 있기 때문이다. 신약 저자들은 하고자 하는 말을 효과적으로 전하고자 한 자들로서 원독자들에게 독해 가능한 방식으로 말하고자 했고, 이를 위해서는 원독자들도 익히 알고 있는 방식으로 말해야만 했다. 즉 원독자들도 잘 알고 있는 저술 관행, 구체적으로 구약 구절 사용 방식을 따라야 했다. 그렇지 않으면 신약 텍스트들은 해독이 불가한 암호가 되고 말 것이다.[65)]

셋째, 그들은 하나님의 문화명령이 종말론적 구원의 성취와 함께 완성될 것이라 봤고 완성의 시점이 임박하다고 봤다. 그래서 그들에게 최우선 과제는 하나님의 기준에 부합하지 못하는 인간사회의 다양한 면들을 비평하고 변화시키는 것이 아니라 불신자에게는 복음을 전하고 신자에게는 제자도의 실천을 권면하기였다. 이런 경향은 저술에서도 나타났다. 그들은 통용되는 저술 관행을 비평하고 바꾸기보다 적절히 사용해서 하고자 하는 말을 성공적으로 하는 것이 우선과제였다. 예컨대 사도 바울은 로마제국의 노예제도를 근본적으로 거부했지만(빌레몬서 참조), 노예해방을 위한 정치적, 사회적 투쟁에 나서지는 않았다. 그에게는 이방세계에 복음 전파라는 더 급하고 중요한 일이 있었고, 노예제도 같은 부조리는 임박한 그리스도의 재림으로 깨끗이 해결될 것이라 믿었기 때문이다.

이상의 몇 가지 실용적, 신학적 이유로 신약 저자들은 당시 통용되던 저술 관행, 구체적으로는 구약 구절 사용 방식을 historical

---

65) 유사하게 칼빈은 성경을 인간의 독해 능력 수준, 한계에 맞춘 하나님의 자기 계시라고 했다. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, ed. John T. McNeil, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminter Press, 1960), XIII, 1, p. 121.

meaning에 구애받음 없이 차용했던 것이다.

이상의 결론이 갖는 성경해석의 함의는 무엇인가?

첫째, 신약의 구약 사용에 나타난 의미론적 불일치 현상을 설명하기 위해 성령께서 신약 저자들에게 구약 특정 구절에 담긴 *sensus plenior*를 보여주셨다는 상황을 전제할 필요가 없어진다. 신약 저자들과 그들이 거하던 문학환경을 살펴본 결과 성공적 의사소통을 위해 신약 저자들은 구약 구절을 당시 통용되는 방식으로 사용한 것이라고 설명할 수 있기 때문이다. 의미론적 불일치 현상에 대한 sensus plenior 지지자들의 주장은 신앙적 설명은 되나 학문적 설명은 될 수 있는지 의문이다. 특정 구약 구절에 historical meaning과 함께 *sensus plenior*가 존재했다는 객관적 증거가 없기 때문이다.

둘째, 성경 해석가는 신약 저자가 구약 구절을 사용할 때 그 구절을 사용해서 원독자들에게 하고자 한 말이 무엇인지 찾는 일을 해야 한다. 구약 구절에 담긴 *sensus plenior*를 찾거나 동일한 구약 구절 해석방식을 성경해석에 도입하고자 해서는 안 된다. 성령의 영감은 종료되었고 신약 저자들은 구약 해석의 원칙이나 원형을 보여주고 있지 않기 때문이다.

셋째, 신약 저자들의 구약 구절 사용 방식은 성경에는 one fixed meaning이 있다는 주장을 폐하지 못한다. Historical meaning과는 무관하게 그들은 자신들의 신학적 확신을 따라, 당시 통용되는 구약 구절 사용 방식에 의거해 효과적 의사전달을 위해 구약 구절을 사용한 것뿐이다. 이는 현상일 뿐 해석학적 원칙이 되지 못한다.

Appendix I

마태가 사용한 구약 구절 (NIV)	사용 장소	메시아에 대한 예언 여부		설명
		이다	아니다	
이사야 7:14	1:22-23		✓	문맥을 보면 이사야가 말하는 '징조'(אוֹת)는 미래 메시아 등장에 수반되는 징조가 아니라 아하스의 믿음을 강하게 하고 그가 바른 결정을 내리도록 돕기 위해 여호와께서 아하스에게 주시는 징조다.
호세아 11:1	2:15		✓	호세아 11장 1절의 '내 아들'은 '이스라엘'을 가리킨다. 그런데 마태복음서 저자는 '아기 예수'를 가리키는 것으로 사용한다.[66]
이사야 9:1-2	4:15-16		✓	9장 1절에서 이사야는 앗수르에 의해 북이스라엘이 당한 수치(북이스라엘의 주요 도시들이 공격당하고, chosen nation이 이방 나라, 앗수르의 속주 중 하나로 전락하고, 일부 이스라엘인들이 포로로 잡혀간 일 등. Cf. 왕하 15:29; 대상 5:6)와 포로기가 끝나고 마침내 예루살렘으로 돌아오는 기쁨을 대조하고 있다.[67] V. 2의 '빛'(אוֹר)은 수치와 고난의 긴 터널 끝에 보이는 회복의 빛으로 귀환(exile)을 가리킨다.[68] 그런데 마태복음서 저자는 이사야 9장 1-2절이 예수의 갈릴리 사역으로 인한 구원과 희망을 예언한 것으로 사용하고 있다.

66) 마태복음서 저자의 호세아 11장 1절 사용에 대해 S. V. McCasland는 이렇게 평한다. "The interpretation of Hosea 11:1 not only illustrates how early Christians found a meaning entirely foreign to the original: it may also show how incident in the story of Jesus have been inferred from the Old Testament." Quoted by Jonathan Lunde, *Three views*, p. 9.

67) John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Bible Commentary, vol. 24 (Waco: Word Bible, 1985), pp. 133-134. G. K. Beale and D. A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), pp. 18-19.

68) Blomberg에 따르면 *Targum Isaiah*도 vv. 15-16은 귀환에 관해 말하고 있다고 한다. [Beale, G. K., D. A. Carson, eds. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), p. 19]. 비록 Kaiser가 이사야 9장 1-2절은 "undeniably predictive intention"을 가지고 있다고 하지만 (*Three views*, p. 46) 예수의 천국사역으로 갈릴리 지역이 하나님의 구속을 경험할 것이라는 것을 말하지는 않는다.

아사야 53:4	8:17		✓	마태복음서 저자는 제2 이사야서에 나오는 네 편의 종의 노래들 중(42:1-4, 49:1-6, 50:4-9, 52:13-53:12) 마지막 편의 한 구절(53:4)을 사용한다. 그런데 종의 노래들에서 '종'이 누구를 가리키는지는 분명하지 않다. 저자가 밝히지 않을 뿐더러 네 편의 노래에서 종이 하는 일은 각기 다르고, 또 네 편에 나타난 종이 반드시 동일인으로 보기도 어렵다. 그런데 이사야서 그 외 구절들에서 종은(41:8-10, 44:1-2, 45:4, 49:3) '이스라엘'을 가리킨다. 그런데 마태복음서 저자는 네 번째 종의 노래 일부인 이사야 53장 4절을 인용하면서 '종'을 예수라 단정한다(8:17).
이사야 42:1-4	12:17-21		✓	이사야 42장 1-4절 앞과 뒤에서 '종'은 이스라엘이다. 41장 8-10절에서 종은 이스라엘이고, 42장 6-7절에서도 종은 이스라엘이다. 의심할 여지 없이 42장 1-4절 앞 뒤로 '종'은 '이스라엘'을 가리키는데 그 사이에 등장하는 '종'이 이스라엘이 아닌 다른 대상을 가리킨다고 보기는 어렵다. 그런데 마태복음서 저자는 '종'이 '예수'를 가리킨다고 본다.
시편 78:2	13:35		✓	시편 78편 2절에서 시인은 야곱에서 다윗까지 이스라엘에 베푸신 하나님의 은혜를 하나씩 전하겠다고 한다. 그런데 마태복음서 저자는 예수가 천국에 대해 가르치실 때 시편 78편 2절을 선지자가 말한 예언이라 암시하면서 그 예언이 성취됐다고 말한다. 시편 78편 2절에서 시인은 이스라엘의 과거를 돌아보는데 마태복음서 저자는 그 구절이 먼 미래 예수에 대해 예언한 것이라 한다. 본래의 뜻과 다르게 사용되고 있다.

이사야 6:9-10	13:14-15		✓	6장 9-10절에서 이사야는 선지자로 보냄 받아 하나님의 말씀을 전할 때 청중이 알아듣지 못할 것이라는, 자신의 사역과 관련된 가까운 미래에 대한 여호와의 예언을 적고 있다. 그런데 마태복음서 저자는 천국에 대한 예수의 가르침을 이해하지 못하는 약 600년 후의 유대 청중에 대한 예언으로 사용하고 있다. 이사야는 가까운 미래(immediate future)에 대해 말하고 있는데 마태복음서 저자는 먼 미래(distant future)에 대해 말한 것으로 사용한다. 가리키는 바(referent)도 다르다.
이사야 40:3	3:3		✓	이사야 40장 3절은 포로들의 귀환길을 평탄하게 하라고 하는데 마태복음서 저자는 이 구절이 예수의 하나님 나라 사역이 효과적으로 이루어지도록 이스라엘인들의 마음을 준비시킨 세례 요한을 가리킨다고 한다.[69] 위와 마찬가지로 이사야는 가까운 미래에 대해 말하고 있는데 마태복음서 저자는 먼 미래에 대해 말한 것으로 사용한다. 가리키는 바도 다르다.

69) 마태는 광야에서의 세례 요한의 사역을(3:1-2) 가리키며 바로 이것이 선지자 이사야가 예언한 것이라 한다. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου…에서 마태복음서 저자는 지시대명사, οὗτος(이것)를 문두에 위치시켜 가리키는 세례 요한의 사역이 바로 이사야 40장 3절이 이미 예언한 것이고 때가 되어 성취된 것이라 말하고 있다.

함께 읽고, 함께 믿고, 함께 사는: 동북아적 정황에서 요나 4장 대화적 읽기[1)]

조내연/ Nae Youn Cho

(Ph. D. Student, Hebrew Bible, Claremont School of Theology)

올해 7월 1일, 일본 경제산업성이 한국에 대한 수출규제를 발표한 이래, 한국과 일본 간에 무역 갈등이 지속되고 있다. 이 갈등의 이면에는, 2018년 10월 30일 한국 대법원의 신일본제철/신일철주금(2019년 현재, 일본제철로 개명)에 대한 일제시대 강제징용 피해자 4인에 대한 확정배상 판결이 있었다. 한일 양국의 전후 처리에 관한 뿌리 깊은 갈등이 현재도 이어지고 있음을 보여주는 단면이다.

이렇듯 여전히 한국과 일본은 전후 시대(Post-World War II)를 살아간다. 한국인은 위안부와 강제징용과 같은 식민의 아픔을 기억하고, 어느 날 '도둑과 같이 찾아온'[2)] 해방의 기쁨을 8월마다 기억한다. 일본인은 서구와 어깨를 견주면서 식민지를 경영했던 과거의 영광을 추억하면서, 동시에 어느 날 갑자기 하늘에서 떨어진 재앙을 8월마다 기

1) 본고는 2018년 Annual Meeting of Society of Biblical Literature, Denver, CO.의 Asian and Asian-American Hermeneutics session에서 "Participating in the Dialogues: Reading Jonah 4 with Asian Contextual Theologies"라는 제목으로 발표한 것을 한글로 옮기고 수정한 것이다.

2) 함석헌, 《뜻으로 본 한국 역사》 (서울: 제일출판사, 1965), p. 330.

억한다. 1945년 8월의 한국과 일본에서 벌어진 일들 말이다.

요나서에서도 다른 두 공동체가 등장한다. 하나는 요나, 다른 하나는 니느웨인들이다. 요나는 니느웨인들에 의해 나라가 식민지배 당하고, 심지어 무너지는 아픔을 대변한다. 하지만 언젠가 회복될 그 공동체이다. 니느웨인들은 고대 근동 세계를 제패하던 제국을 상징한다. 하지만 언젠가 무너질 그 제국이다.

문제는, 요나서의 'YHWH'이다.[3] 일반적 이해에 따르면, 그는 우주의 창조주이자 통치자이지만 요나의 민족을 위한 분이다. 계획대로 니느웨를 멸망시키고, 요나와 그의 백성을 구원해야 옳다. 그것이 정의롭고 공의롭고 인자한 길로 보인다. 하지만 요나서의 YHWH는 니느웨인들의 회개를 받아들여 뜻을 돌이킨다. 자비를 베푼다. 이 아이러니한 상황 가운데 요나는 분노한다.

전후 동북아시아 신학자들은 '고난'의 문제를 민족의 상황에서 읽어냈다. 한국인인 함석헌(咸錫憲)은 민족의 수난의 역사에서, 일본인인 기타모리 가조(北森嘉藏)는 고통을 공감하는 민족성에서 이 문제를 다루려 했다. 문제는, 이들 모두 '민족'이라는 준거 틀로부터 보편을 추구하려 했다는 것이다. 단지 '민족'을 보편성을 추구하기 위한 도

---

3) 구약의 YHWH. 이 네 글자는 음역되지 않는 거룩한 네 자음(tetragramaton)이므로(케티브), 아도나이로 읽는다(케레). 재현하면 야훼, 여호와 등으로 읽힌다. 우리말에서는 주님으로 번역된다. 잘 알려진 다른 신명인 엘, 엘로힘, 엘로아 등이 우리말의 하나님, 하느님 등과 대응된다. 중국, 일본 등의 역본에서는 전자에 主를, 후자에 神을 대응시킨다. 본고에서는 YHWH와 신(神) 두 용어를 혼용하는 것으로 한다. 중국, 한국, 일본 등 동북아권에서는 유대-그리스도교 신명의 번역을 놓고 기나긴 논쟁이 있었는데, 관련 논의에 대해선 다음을 참고하라. 강선아, "일본어역 성서 번역사: 전도서 1장~12장 번역어를 중심으로", 신학석사 학위논문 (감리교신학대학교 신학대학원, 2010); 옥성득, "개신교 전래기 신 명칭 용어 논쟁", 〈기독교사상〉, 418 (1993), pp. 200-223; 이효림, "중(中)·한(韓) 성서 번역의 역사와 십계명(출 20:1-17) 번역의 비교 연구", 신학박사 학위논문 (목원대학교대학원, 2019); 황예렘, "일본 초기 개신교의 신 용어 '神(かみ)' 번역사에 대한 고찰–중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여", 〈성경원문연구〉 36 (2015), pp. 231-251.

구로 사용했다 하더라도, 그들은 그들을 둘러싼 상황으로부터 벗어날 수는 없다.

본고에서 필자는, 미하일 바흐찐(Mikhail Bakhtin)의 대화주의 관점으로 요나서 4장의 요나와 YHWH의 대화를 읽고자 한다. 요나와 YHWH 간의 '대화'는 일종의 상호 텍스트적인 과정으로, 텍스트 내적 동시에 외적 상호관계를 의미하며, 이를 통한 의미생산을 의미한다. 요나는 전통적인 YHWH 이해를 대변하는 독자 그룹으로 보고자 한다. 민족, 역사 등의 어떤 구조화된 준거 틀 안에서 사고하는 집단으로 볼 수 있다. 하지만 요나서의 YHWH는 기존의 전통적인 이해를 넘어서기를 원한다. 기존에 형성된 구조적 준거 틀에 도전하고, 새로운 가능성을 제시한다. 필자는 이러한 읽기를 통해, 민족이라는 자기중심적 텍스트 읽기를 넘어서서 상호대화적, 반성적 읽기를 추구해야 함을 제시하고자 한다.

1. 요나 읽기의 다양성

요나 4장은 다양한 방식으로 읽힌다. 전통적으로, 4장에서는 자비롭고 포용적인 YHWH와 완고하고 배타적인 요나 캐릭터가 대비되는 것으로 이해된다. 요나서 읽기는 세 갈래로 나뉜다.

첫째는, 저자의 삶의 정황을 재구성하여 읽어내는 방식이다. 요나서 자체로 역사 사회적 정황을 재구성하는 것은 어려우므로, 성서 내적 또는 간본문적 방식으로 재구성한다.

1) 열왕기하 14장 25절의 갈릴리 지방 가드헤벨 출신 북왕국 예언자 요나 벤 아밋대의 정황에 연결하는 경우이다.[4] 기원전 8세기 초중

4) Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC vol. 31 (Waco: Word Books, 1987), p. 431. 스튜어트는 역사적 정보가 부족한 요엘서와 오바댜서에 대해서도 포로기 이전(preexilic)의 문서로 읽기

반 활동했을 것으로 보이는 이 예언자는 예후 왕조의 네 번째 왕인 여로보암 2세의 영토가 하맛 어귀에서 아라바 바다까지 확장될 것이라고 예언할 정도로, 친왕실적인 행보를 보였다. 동시대 8세기 예언자인 아모스와 호세아의 활동과 상반되는 지점이다.

더욱이 당시 예후 왕조는 앗시리아 제국에 충실한 조공국이었다. 그의 고조할아버지 예후는 살만에셀 3세에게(기원전 841년), 그의 아버지 요아스는 아닷느라리 3세에게(기원전 746년) 조공을 바친 기록이 있다. 이러한 왕실의 친앗시리아적 행보는, 요나서가 보여주는 반앗시리아적 내용과 상반되는 지점이 있다. 또한 니느웨는 이후인 산헤립 시대에 이르러서야 수도로서 기능했다(기원전 704년).[5]

2) 요나서는 니느웨에 대한 심판과 회개라는 주제를 담고 있다는 점에서, 6세기 포로기의 정황과 연결될 수도 있다. 마치, 8-6세기 남왕국 역사서나 예언서들에서 북왕국의 멸망이라는 주제가 남왕국의 심판을 예고하는 틀거리로 활용된 것처럼, 6세기 예언서들에서 앗시리아의 멸망 역시 바벨론의 심판을 예고하는 어떤 틀거리로 활용되었다고 볼 수 있기 때문이다.

예를 들어, 이사야서 14장의 경우 왕이 전장에서 죽어 왕실 묘지에 묻히지 못한 앗시리아 사르곤 2세의 이야기가 최종형태에서 바벨론 왕에 귀속된 것을 들 수 있다.[6] 이 과정에서, 역사적 현실보다 신학적 주제가 부각된다. 다시 말해, 니느웨는 역사적 현실이 아닌, 신학적 상징으로서 기능하는 것이다.

를 선호한다.

5) 스튜어트는 산헤립이 니느웨를 정식 수도로 정한 역사적 사실에 동의하면서도, 수세기에 걸쳐 니느웨가 앗수르와 칼라에 대응하는 an alternative royal residence로 기능했을 것이라고 본다. Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, pp. 441-442.

6) Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with An Introduction to Prophetic Literature*, FOTL vol. 16 (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), pp. 232-233.

3) 5세기 포로후기의 상황에서, 요나서와 요나의 이야기는 페르시아 예후드 상황 가운데 문해능력을 가진 식자층에게 수용적으로 읽혔을 것이다.[7] 이들은 열왕기가 묘사하고 있는 요나와 요나서에서 묘사하고 있는 요나 간의 긴장감을 충분히 인식하고 있었을 것이다. 동시에 역사 속에서의 니느웨의 운명과 요나서가 묘사하는 니느웨의 회개 간의 긴장감 역시 충분히 알고 있었을 것이다. 이러한 긴장감은 예루살렘의 멸망 사건을 반추하려는 귀환자들에게 숙고할 만한 좋은 소재가 되었을 것이다.

둘째는, 요나서 텍스트 자체에 주목하는 방식이다. 전통적 양식비평적 연구는 문장 형식과 문학 장르, 구조, 그리고 그 안에 담긴 사회적 정황에 주목했다. 그래서 학자들에 따라 풍자적 소설, 교훈적 이야기, 미드라쉬 등으로 규정했다. 세부적으로 보면, 1장과 3장은 이야기, 2장은 기도문, 4장은 논쟁 또는 대화의 성격이 강한 측면이 있다. 그래서 1장과 3장이 평행하고, 2장과 4장이 평행하는 구조를 가지고 있다. 필리스 트리블(Phyllis Trible)은 여기서 한 발 더 나아가, 요나서 문학 본연의 카이아즘 구조에 주목하고, 그 수사적 기능에 주목했다.[8] 하지만 그녀는 문학적 수사적 기능에 주목한 나머지, 저자 또는 독자의 정황 속에서 드러나는 읽기의 효과에 대해서는 유보한다.

셋째는, 현재 독자의 관점에서 캐릭터를 분석하는 방식이다. 물론 아래 소개하는 두 관점은 엄밀한 의미의 포스트모던적 의미의 독자반응비평이라 할 수는 없다. 하지만 독자의 특정한 가치관을 바탕으로 텍스트에 통시적, 공시적 읽기를 시도한다는 점에서 위의 읽기와

7) Ehud Ben Zvi, *The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud* (New York: Sheffield Academic Press, 2003).

8) Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

구별된다고 할 수 있겠다.

유제성(Justin Chesung Ryu)의 탈식민주의적 리딩은, 포로후기 예후드 식민지 하에 살아가는 억압받는 유대인의 관점에서 요나를 재해석할 것을 요청한다.[9] 요나의 목소리는 단순히 "완고한 민족주의자"가 아니라 생존을 추구하는 약하고 힘없는(weak and powerless) 존재라는 것이다. 이 관점에서, 이를 일제 식민시대에 억압받은 경험이 있는 한국인의 보이스와 연결한다. 하지만 문제는, 과연 페르시아 예후드 시대에 바벨론으로부터 돌아온 귀환 유대인들이 중앙정부로부터 억압받는(oppressed) 위치에 처해 있었는가 하는 것이다.[10]

마빈 스위니(Marvin A. Sweeney)는 포스트쇼아적 관점에서, (다른 히브리 성서 캐릭터들같이) YHWH의 신뢰성에 의문을 던지는 자로 이해한다.[11] 우리의 경우가 식민지 한국이라는 정황이라면, 스위니는 홀로코스트/쇼아라는 정황과 연결한다. 모두 제2차 세계대전이라는 정황을 배경을 삼는다.

우리는 여기서, 요브네 셔우드(Yvonne Sherwood)가 지적했듯이, 모든 종류의 요나서 읽기가 각각의 어떤 상황(context)을 벗어나기 어렵다는 것을 발견한다.[12] 이는 저자 중심적 또는 독자 중심적 읽

9) Chesung Justin Ryu, "Silence as Resistance: A Postcolonial Reading of the Silence of Jonah in Jonah 4.1-11," in *JSOT*, vol. 34, 2 (2009), pp. 195-218.

10) 학자들은 예후드 지배층의 구성이 주로 바벨론 귀환민들인 것에 대부분 동의한다. 예후드는 페르시아 Eber-Nari/Babylon 사트라피의 하위 속주였다(기원전 482년 Eber-Nari와 Babylon 분리). 키루스 2세와 다리우스 1세의 조치를 생각해 볼 때, 카탈도의 주장대로, 예후드는 중앙정부로부터 억압받는다거나 무관하게 자치 공동체였다기보다는, 중앙정부에 협조하며 통제받는 위치였을 것이다. Jeremiah W. Cataldo, *A Theocaratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Province* (New York: T&T Clark, 2009), pp. 92-117.

11) Marvin A. Sweeney, *The Twelve Prophets, vol. 1: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah*, Berit Olam (Collegeville: Liturgical Press, 2000), pp. 301-332.

12) Yvonne Sherwood, "Rocking the Boat: Jonah and the New Historicism" in *Biblical Interpretation*, vol. 5, 4 (1997), pp. 364-402.

기 모두 해당한다. 텍스트가 어떤 특정한 시공간에 규정될 때 국적(nationality), 인종(ethics), 종교(religion) 등과 같은 변수들이 저자 혹은 독자의 정체성(identity)과 결부되어 의미를 생산하는 것을 발견한다. 이러한 의미 생산은 콘텍스트의 특수성과 다양성을 강조하는 데 기여한다.

하지만 문제는 이러한 2차 생산물들이 '갈등'과 '변증'이라는 어떤 특정한 지점에서 서로 만날 때이다. 이 지점에서 다양한 해석'들'은 요나와 YHWH 두 캐릭터의 긴장감 있는 대화처럼, 이스라엘과 앗시리아 사이의 긴장처럼 팽팽히 긴장하는 것을 발견한다. 이런 긴장은 유럽/영미권 유대-그리스도교 종교 간에서뿐 아니라, 동북아시아권이라는 정황 속에서도 발견할 수 있다. 이 긴장의 기저에는 '전쟁'이라는 참혹한 트라우마적 기억이 자리한다. 전쟁으로 인한 승자와 패자라는 구도는 역사해석(historiography)에 큰 영향을 미친다.

2. 동북아시아의 '민족'이라는 콘텍스트

오늘날 동북아시아 독자들의 기억 속에 '전쟁'은 빼놓을 수 없는 단어이다. 하지만 각 민족에 따라 이를 서로 다른 방식으로 수용한다. 이는 전후 상황신학의 경우에 적나라하게 드러난다.

함석헌은 1965년 개정증보된 "뜻으로 본"에서[13] 한민족의 역사를 신학적으로 고찰하고 해석했다. 그는 한국사를 (그리스도교적) '수난사' 개념과 연결한다. 반만년의 역사 가운데 한국이 외적의 침입을 벗어

13) 함석헌, 《뜻으로 본 한국 역사》 (서울: 제일출판사, 1965). 이 책은 1934-1935년 〈성서조선〉 연재의 증보판이다. 그는 일본 우치무라 간조와 후지이 다케시 등의 무교회주의자들의 영향을 받았다. 상세한 논의는 다음을 참고하라. 양현혜, "함석헌과 무교회의 역사철학", 〈신학논단〉 71 (2013), pp. 135-168.

난 적이 없으며, 그럼에도 불구하고 '씨알', 즉 민족공동체를 지켜냈다는 것이다.[14] 그는 한민족이 고난의 시기에 과부, 창녀 같은 신세가 되었음을 강조한다. 하지만 끝내 회복되어 번영하리라는 소망을 놓지 않는다. 그는 한민족을 '수난의 여왕'이라 부른다.

가조 기타모리는 그의 1946년 작품에서, 미국의 히로시마/나가사키 원폭 투하 이후 상황 속에서, 신의 고통과 아픔에 관심을 가졌다.[15] 루터의 십자가 신학(고난의 신학)을 받아들여, 이를 '쯔라사 つらさ, 辛さ'라는 일본인 심성과 유비적으로 연결시켰다. 쯔라사를 "is realized when one suffers and dies, or makes his beloved son suffer and die, for the sake of loving and making others live"라고 정의했다.[16] 이러한 일본인의 심성이 아들을 내어준 신의 상처받은 마음(wounded heart)과 연결된다는 것이다.[17] 즉, 신은 진노를 참으시고 아파하시면서, 죄인을 치유하신다는 것이다.[18]

이 두 관점을 지배하는 키워드는 명예와 수치 문화(honor and shame culture)이다. 이를 기독교 신학으로 변용하면 영광과 수난(glory and suffering)으로 달리 표현할 수 있다. 함의 역사해석은 신명기적 상

---

14) 씨알에 대한 상세한 논의는 다음을 참고하라. 고병철, "함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획 1960-1970년대의 민족 담론을 중심으로", 〈정신문화연구〉 37, 1 (2014), pp. 347-375.

15) Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, trans. M.E. Bratcher (Richmond: John Knox Press, 1965), p. 198. 본고에서는 영역본을 참고했다. 일반적인 서구학자들의 이해와 달리, 한글 번역자인 이원재는 역자의 〈해제〉에서 기타모리의 작품과 전쟁 경험과의 직접적 관련 짓기를 거부한다. 기타모리 가조, 《하나님의 아픔의 신학》, 이원재 역 (서울: 새물결플러스, 2017), pp. 352-365.

16) Kitamori, *Theology of the Pain of God*, p. 135.

17) Paul S. Chung, *Postcolonial Public Theology* (Eugene: Wipf and Stock, 2016), p. 199.

18) 이러한 개념은 이후 대만 송천성의 '통애' 개념으로, 한인 학자인 앤드류 성 박의 '상처받은 마음, 한' 개념으로 발전된다. C. S. Song, *Third-eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Maryknoll: Orbis Books, 1979); Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin* (Nashville: Abingdon Press, 1993).

선벌악/인과응보 사상을, 더 나아가 예언자들의 여성 메타포를 사용하는 방식을 매우 닮았다. 예언문학에서 딸 시온(daughter Zion)과 같은 여성 메타포 역시 명예와 수치 문화(honor-shame culture)와 연관된다.[19] 기타모리도 마찬가지로 십자가 사건에서 신이 경험한 고통(suffering)과 수치(shame of cross)에 집중한다. 즉, 1965년의 함은 고난을 통과한 뒤의 (미래적) 영광/명예(glory/honor)에 초점을 둔다면, 1946년의 기타모리는 고난 가운데 (현재적) 수치/불명예(shame/dishonor)에 관심을 둔다.

전쟁 이전의 상황 속에서, 지배자-피지배 관계는 명확하게 드러났다. 하지만 1945년 외부요인의 개입으로 전쟁이 종식되는 순간이 발생했다. 히로시마와 나가사키에 원폭이 떨어지는 순간, 한국인은 36년간(경술국치-광복)의 일제 식민을 종식하고 해방을 경험했다. 하지만 태평양을 지배하던 일본은 패전국이 됨과 동시에 원폭피해국이 되었다. 승자와 패자가 뒤바뀌는 순간이었다.

우리는 이러한 상황을 예언문학에서도 쉽게 발견할 수 있다. 예를 들면, 제국(바벨론)의 지배와 수탈을 당하던 유다가, 외부요인(키루스 2세)으로 인해 해방되는 장면에서 특히 그러하다.[20] 제2이사야는 전쟁 포로였던 딸 시온이 해방되고, 딸 바벨론이 포로가 되는 장면을 묘사한다. 여기서 외부요인으로 묘사되는 신은 고통을 받았던 딸 시온의 편을 드는 모습을 보인다. 하지만 1945년 전후 상황신학에서, 각자의 상황 속에서 신은 그들의 편을 드는 모습으로 묘사된다.

요나서는 이러한 모호성이 상호 공명하는 장이다. 요나를 간본문

---

19) Carleen Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta: SBL Press, 2007), p. 32.

20) 질 미들마스는 이 기간을(587-515) "무성전 시대"라고 부른다. Jill Middlemas, *The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the "Exile"* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007).

적 정황에 배치하면, 이러한 모호성은 더욱 적나라하게 드러난다.[21] 첫째, 열왕기하 14장의 요나는 친앗시리아적인 예후 왕조를 찬미한다면, 요나는 반앗시리아적 태도를 보인다. 둘째, 요엘의 회개의식은 유대인이 행하지만, 요나서에서는 니느웨인이 행한다. 셋째, 나훔의 YHWH는 진노하는 신이지만, 요나의 YHWH는 자비로운 신이다. 이는 출애굽기 34장 6-7절에 관한 해석 차이로 드러난다.

그렇다면 1945년 이후의 동북아시아 정황 속에서 요나서를 읽는다는 것은 어떤 의미를 갖는가?

3. 양극의 두 독자: 다르지만 닮은

함과 기타모리를 요나서의 잠재독자로 상정할 경우, 우리는 양극의 상황 가운데 놓인 두 독자를 발견한다. 동시에 요나서와 이를 둘러싼 텍스트들 역시 양극적이다.

함과 기타모리는 외관상 차이를 보이지만, 사실상 유사한 방향성을 갖는다. 신은 나(self)의, 개인적 차원이든 공동체 차원이든, 현실에 동참한다는 것이다. 여기서 '나'(self)는 민족이라는 틀 안에서의 역사적 경험과 연관하여, 배타적인 특성을 갖는다. 더욱이 두 사람 모두 민족의 혼이나 정서 등의 개념을 보편으로 나아가기 위한 출발점으로 상정했다. 이를 '보편적 민족주의'라는 과도기적 용어로 규정할 수 있다.

해방 이후의 함석헌은 국가의 도구로서의 민족주의 개념을 경계했다. 대신 세계주의로 나아가는 한 단계로서, 민족을 확장적으로 이

21) 요나서의 상호 텍스트성에 대한 자세한 분석은 김현철(Hyun Chul Paul Kim)의 논문을 읽어보라. Hyun Chul Paul Kim, "Jonah Read Intertextually", in *JBL* vol. 126, 3 (2007), pp. 497-528.

해했다. 그의 '씨알' 개념은, 역사와 민족으로부터 발현되는 보편의 정신, 혼이다. 박노자는 함을 (전반적으로) 긍정적으로 평가하면서도, 마르크스적 관점에서 볼 때 (해방신학과는 달리) 사회적 계급에 천착하지 않았음을 지적한다.[22)]

박노자의 다른 글에서는 아카시 모토지로에 대한 집단적 기억의 차이 비교를 통해, '보편적 민족주의' 개념을 비판한다. 그에 따르면, 식민지 조선의 경무총장이었던 아카시는 조선과 중국 민족주의의 '적'이었지만, 동시에 러시아제국에 대항하던 동구권 (핀란드, 폴란드, 조지아, 러시아 내부의 반러시아) 혁명세력에게는 '은인'으로 비쳐졌다. 이는 "민족주의에 입각한 집단적 기억들이 얼마나 보편성을 결여"하고 있는지 보여준다.[23)]

기타모리는, 함의 역사철학과는 다르게, 개인적/관계적 차원에 주목한다. 신이 인간과의 관계 속에서 경험하는 아픔, 그리고 그 아픔을 통한 치유에 대해서 초점을 둔다. 신의 고통을 깨달을 수 있는 유비적 장치로서 "쯔라사"를 제시하지만, 이 단어는 일본인 개인들의 경험 세계에 머문다. 이로써 그 고통의 사회적 차원에 대해서는 무관심하다. 이러한 한계는 여완계(A. A. Yewangoe)의 비판적 평가에서 드러난다.[24)]

> "만약 아픔이 하나님의 본질이라면 고통의 문제를 해결할 가능성은 있는 것인가? 이 질문은 인간의 고통을 하나님의 아픔의 상징

---

22) 박노자, "국가주의를 극복해 나가는 길", 〈씨알의소리〉 2007 7, 8월호. http://ssialsori.net/bbs/board.php?bo_table=0402&wr_id=32(accessed August 15, 2019)

23) 박노자, "보편적 '민족주의'는 있는가", 〈한겨레21〉 제640호. http://h21.hani.co.kr/arti/world/world_general/18687.html (accessed August 15, 2019)

24) A. A. Yewangoe, *Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceyted Religiosity in Asia* (Amsterdam: Rodopi, 1987), p. 309.

으로 보게 될 때에 더욱 날카로워진다. 그렇게 되면 하나님 아픔의 상징을 유지하기 위해 인간은 계속 고통 속에 남겨져 있어야 하는 것인가? 문제는 끊임없이 고통을 더해가는 아시아의 상황에서 이러한 견해가 과연 얼마나 유익한가라는 점이다. 우리는 그의 견해가 억압자들에 의해 잘못 이용될 위험이 있다는 것을 우려하지 않을 수 없다."[25)]

기타모리가 아픔의 개인화에 집착한 나머지 사회적 고통을 도외시했다는 여의 지적은 옳다. 하지만 기타모리의 작업에서 각 개인을 지배하는 것은, 여전히 일본 민족이라는 프레임 또는 담론이다. 그는 독립적 주체로서의 개인에 주목하기보다 '집단 안에서의 개인'에 관심을 둔다.

이 지점이 함과 기타모리가 만나는 지점이며, 또 동시에 서로 갈등하는 지점이다. 두 논의에서 '한국인', '일본인'이라는 민족 정체성(특수성)이, 오히려 보편에 대한 논의를 지배한다. 이러한 논의가 한국과 일본이라는 근현대사의 정황 속에서 읽힐 때, '보편'이라는 우위를 차지하기 위해 갈등하는 지점을 발견한다.

사실 민족 개념에서 출발하는 보편주의/세계주의라는 개념은, 20세기 초중반을 지배하던 사조이기도 했다. 식민체제에 저항했던 피지배국민들은(포스트콜로니얼, 디콜로니얼) 자신들의 정체성을 보편 수준으로 끌어올려 정당화하는 방식으로 사용한다. 불어권 범아프리카권에서 벌어진 '네그리튀드' 논쟁이나(상고르 v. 파농), 인도에서의 노선 논쟁(간디 v. 네루) 등이 대표적인 경우이다. 이토 히로부미를 암살했던 안중근도, '동양평화론'이라는 개념을 역설했다.

25) 이상호의 번역을 재인용. 이상호, "가조 기타모리(北森嘉蔵)의 《하나님의 아픔의 신학》에 대한 연구", 신학석사 학위논문 (한신대학교 신학대학원, 2002), pp. 77-78.

하지만 식민 지배국들은 대개 정복을 정당화하기 위해 이런 종류의 슬로건을 사용했다. 나치 독일은 자신들의 유럽 정복을 정당화하기 위해 '아리아주의'를 천명했다. 이는 결국 유대인에 대한 학살로 이어졌다. 일본은 '대동아공영권'이라는 말로, 아시아를 서구에서 구하는 구원자의 이미지를 내세우며 태평양전쟁을 정당화했다.[26)]

결국, 함과 기타모리 모두 '민족'이라는 담론적 틀 속에서 보편성을 추구하지만, 또 스스로 그 담론과 상황 속에 함몰되어 버리는 모습을 보여준다. 요나도 마찬가지이다. 요나에게 YHWH는 우주를 창조하고 통치하는 신이지만, 동시에 YHWH는 자기 민족을 위한 신으로 이해된다(욘 1:9). 우선권은 그의 민족에게 있다. 결국 YHWH는 민족이라는 시공간 속에서 함께해야 하는 존재인 것이다. 출애굽기 34장 6-7절의 YHWH의 본질은 그러한 배경에서 이해된다. 요나는 다른 예언자들이 묘사하는 YHWH 이해와 별반 다를 것이 없다.

3-4장에 등장하는 YHWH는 심판을 선포하고, 백성의 응답을 듣고, 진노를 돌이키는 신이다. 전형적인 모습처럼 비쳐진다. 문제는 대상이 요나의 백성이 아닌 니느웨, 즉 그들의 대적이라는 것이다. 이사야의 예언에서 앗시리아는 백성을 심판하기 위한 '막대기와 몽둥이'에 불과했다. 결국 그의 교만으로 무너질 것이었다(사 10장). 나훔은 니느웨가 어떻게 무너지게 되는지 상세히 묘사한다(나 2-3장).

유제성과 같은 탈식민주의 학자들은 4장의 요나를 착취자들(oppressors)에게 저항하는 약자의 목소리로 읽었다. 앗시리아라는 거대 제국이 침공해 들어오는 상황 속에서, 요나는 충분히 그렇게 이해될 수 있다. 요나서의 요나는 니느웨가 건축되고 난 뒤의 상황을 전제한다. 영광스런 니느웨는, 바빌론과 같이, 식민지 수탈의 결과였다.

---

26) 쇼와시대의 대동아공영권 개념과 반대로, 50여 년 전 메이지유신 시대엔 '탈아입구'(脫亞入歐)를 주장했다.

하지만 열왕기는 북왕국 여로보암 2세 시대의 요나가 왕국을 찬양했음을 기억한다. 그의 시대가 황금시대였던 것은 사실이다. 영토를 확장하고 부를 누렸다. 워리어(Robert A. Warrior) 식으로 보자면, 정복은 토착민에 대한 억압과 착취를 상징한다.[27] 더욱이 여로보암 2세는 아모스와 호세아의 비판의 타깃이다. 그들은 사회 불의와 우상숭배, 대외정책 등을 비판하며, (앗시리아에 의한) 사마리아의 멸망, 벧엘 성소의 붕괴를 경고한다.

결국 어떻게 '기억'하느냐가, 요나서의 읽기의 방향을 좌우하는 것을 알 수 있다. 벤 즈비(Ehud Ben Zvi)는 5세기 귀환 공간에서, 서로 모순되는 기억들로부터 '요나'를 (반성적으로) 읽어냈다고 보았다. 이러한 읽기는 오늘의 동북아시아 상황에서도 요청된다. 그렇다면 서로 다른 기억 속에 살아가는 각각의 독자들을, 어떻게 대화의 장으로 초청할 것인가?

4. 카니발: 대화의 장으로의 초대

앞서 필자는 바흐찐의 대화주의 관점으로, 요나서 4장의 요나와 신과의 대화를 두 독자 그룹 간의 긴장으로 읽을 것이라고 했다. 다시 말하자면, 요나는 전통적인 신 이해를 대변하는 독자 그룹으로 보고자 한다. 정경, 신학, 민족 따위의 어떤 구조화된 준거 틀 안에서 사고하는 집단으로 볼 수 있다. 하지만 요나서의 신은 이러한 전통적인 신 이해에 도전하는 독자 혹은 독자 그룹으로 볼 수 있다. 정경, 신학, 민족 따위의 준거 틀에 도전하고, 새로운 가능성을 제시하는 자이다. '대화'는 상호 텍스트적인 과정으로, 텍스트 내적 동시에 외적 상호관

27) Robert A. Warrior, "Canaanites, Cowboys, and Indians: Deliverance, Conquest, and Liberation Theology Today", in Christianity and Crisis 49/12 (1989), p. 262.

계를 의미하며, 이를 통한 의미생산을 의미한다.

바흐찐의 대화주의는 서로 다른 독자들을 대화의 장에 초대한다는 점에서 의미가 있다. 바흐찐은 이 대화가 이뤄지는 공간을 카니발의 이미지에 비유하여 설명했다. 그는 부활절 직전, 마디그라의 축제의 다양/다성성에 주목했다. 이 공간에는 높은 자, 낮은 자, 부한 자, 가난한 자 등 다양한 존재가 거리로 나와 환호한다. 이를 통해 질서와 규범, 위계 등의 단성적(monologic) 요소들은 사라지고 발견한다. 그리하여 이 카니발의 세계를 'world upside-down'이라고 부른다.[28)]

그렇다 하여 이러한 다성적(polyphonic) 공간은 혼돈(chaos)이나 무질서(disorder)를 의미하지 않는다. 서로의 말과 말이 만나고, 의미와 의미가 만나는 공간이다. 즉, 나와 타자, 텍스트와 텍스트, 텍스트와 독자 간에 대화를 통한 상호작용을 통해 의미의 다양성을 인식하는 공간이다. 동시에, 카니발적 세계는 혼종(hybridity)의 여지를 열어 두는 공간이다. 이러한 상호 텍스트적 또는 대화적 읽기는[29)] 새로운 의미 생산에 기여한다.

요나 4장에 나타난 YHWH와 요나의 대화 공간은 이러한 카니발, 난장의 좋은 예이다. 두 캐릭터 간의 언어적 또는 비언어적 대화는 다섯 차례 진행된다. 하지만 세 차례의 요나의 '죽음' 언급과 YHWH의 '수사적 질문'으로 종결된다. 이에 주목하여 각 대화를 3가지 세트로 구별하려 한다.

---

28) Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), pp. 27-65.

29) 텍스트와 독자 간의 능동적/적극적 의미생산 과정으로서의 상호 텍스트성. 성서 내적/간본문적 개념과 구별된다.

	요나	YHWH	
1 3:9-4:4	4:1 화를 냄	3:9-10 뜻을 돌이킴	
	4:2-3 신의 속성 인정하나 죽기를 청함	4:4 수사적 질문: 화내는 것이 옳은가?	
2 4:5-9a	4:5 장막 그늘 아래, 니느웨 멸망 기대	4:6 키카욘 그늘 예비 4:7-8a 벌레와 동풍 시련 예비	비언어적 (우화)
	4:8b 죽기를 청함	4:9a 수사적 질문: 화내는 것이 옳은가?	
3 4:9b-11	4:9b 죽을 정도로 매우 화남.	4:10-11 수사적 질문: 키카욘에 대한 후스와 니느웨에 대한 후스	

1) 3:9–4:4 첫 번째 세트

첫 번째 대화는 두 그룹의, 신에 대한 이해 사이의 긴장으로부터 시작된다.

[니느웨인들]

요나서 3장 9-10절에서, 니느웨인들은 금식과 회개를 통해 신의 용서를 구한다. 이는 요엘 2장 12-17절과 연관된다. 니느웨인들은 요엘서의 경우처럼 금식을 통해, 야훼께서 "뜻을 돌이키시기를"(나함) 기대한다. 요엘서의 유다인들은 가뭄(재앙)으로 인해 제사가 끊어진 상황을 애통해하지만, 요나서의 니느웨인들은 임박한 멸망으로 인해 죽게 된 상황을 애통해한다. 그들이 기대하는 것은 신이 진노로부터 돌이키심이다. 니느웨인들은 요엘 2장 14절의 질문을 가져와 그들의 상황에 적용한다.

하지만 요엘 2장 역시 출애굽기 32-34장 금송아지 사건과 이후의 언약의식과 관련된다. 출애굽기 32장에서 진노한 신은 백성을 몰살하고, 모세를 통해 새 백성을 세우려 한다. 하지만 v. 12에서 모세는 만약 그럴 경우 (이방인 또는 대적인) 이집트인들이 당신을 악하고 비정한 신으로 조롱할 것이라며 신을 설득한다. 이때 모세가 사용한 표현이 바로, "주의 맹렬한 노를 그치시고 뜻을 돌이키사 주의 백성에게 이 화를 내리지 마옵소서"(v. 12b)이다. 모세의 기도에 신은 진노를 누그러뜨린다(나함). 즉, 출애굽기 32장에서 신이 진노를 누그러뜨린 동기는, '이스라엘의 대적의 조롱'이었다.

요엘 2장 13-14절의 문맥을 잘 살펴보면, 요엘은 출애굽기 32장 14절과 34장 6-7a절을 결합했음을 알 수 있다. 흥미롭게도 34장 7b절 '벌을 면제하지는 아니하고 삼사 대까지 보응하는' 신의 이미지는 생략된다.

같은 어근을 사용하는 나훔서도 출애굽기 34장 6-7절을 인용함을 볼 수 있다. 하지만 여기서 나훔은 7b절에 나타난 '보응/보복' 개념을 더욱 강조한다. 그리고 '우리를 위해 싸우시는' YHWH Zebaot의 현현과 관련한다. 다시 말해, 나훔 1장에서 신은 유다에 대한 진노를 거두시고, 대적의 손으로부터 구원하는 존재로 등장한다. 중요한 것은, 여기서 앗시리아/니느웨가 오만한 '이스라엘의 대적'으로, 곧 멸망할 존재로 묘사된다는 것이다.

즉, 출애굽기, 요엘, 나훔 모두 이스라엘의 신이 이스라엘에 대한 화를 누그러뜨리고, 그들의 편이 되어 주는 상황과 관련된다. 하지만 요나서 3장에서 이 상황이 역전된다. 오히려 이스라엘의 대적들은, 유대의 언어와 관습을 사용하여 신의 진노를 누그러뜨림을 보게 된다. 이 점으로부터 요나는 신의 신뢰성에 의문을 제기한다.

[요나]

이러한 상황은 4장 1-2절에서 요나를 화나게 한다. 그에게 니느웨는 무너져야 하는 공간이다. 나훔서가 그리듯, 니느웨의 붕괴는 유다의 회복으로 연결되었다. 요나는 이러한 전통적 기대와 소망을 가지고 있는 자다. 신은 우리의, 우리를 위한 신이기 때문이다. 정복자 니느웨의 회복은 그런 기대를 무너뜨린다.

요나가 출애굽기 34장 6-7절을 언급하며, YHWH에게 문제를 제기한다. 신은 누구의 편인가? 만약 우리의 편이 아니라면, 그 신은 신뢰할 만한가? 신이 우리 편이 아니라면, 살아갈 가치가 있는가? 신의 침묵이나 부재는 죽음, 스올로 이해되었다. 그러므로 이러한 신정론적 질문은 욥과 예레미야를 연상케 한다.

그러므로 요나에게 신의 '돌이키심/나함'은 중요한 키워드로 작용한다. 그의 언어는 요엘 2장 13-14절을 닮았다. 나훔의 강조점인 출애굽기 34장 7b절의 '보응/보복' 개념은 생략되어 있지만, 요나의 신관은 출애굽기, 요엘, 나훔의 연장선에 놓여 있다고 볼 수 있다. 요나 역시 앞서 '우리의 편이 되어 주시는 신'을 따른다. 이러한 요나의 신 인식은 1장 9절에서 분명하게 나타난다; "나는 히브리 사람이요 바다와 육지를 지으신 하늘의 하나님 여호와를 경외하는 자." 다시 말해, 그는 자신의 민족 신이 우주를 창조하고 지배한다고 이해한다. 민족적 특수성 속에서 보편을 추구하는, 히브리 신관의 전형적 예이다.

이러한 지점은 '민족'을 보편의 창으로 사용하는 신학적 논의들에서도 발견된다. 민족사의 반성적 고찰을 통해 보편적 혼(씨알) 개념을 내세운 함석헌이나, 민족성으로부터 신의 아픔을 발견한 기타모리에게서도 발견된다. 하지만 '민족'이나 '역사' 따위의 준거 틀은 결국 해석의 창이다. 우리가 1945년 8월의 경험을 해석하는 한국인과 일본인의 상반된 관점에서 바라볼 수 있듯이, 이러한 해석에는 어떤 프로

파간다가 반영된다. 우리는 이런 프로파간다를 고대 히스토리오그라피에서도 발견할 수 있다. 예를 들자면, 누구도 승리하지 않은 (하지만 승리를 주장한) 카르카르 전투(the Battle of Qarqar, 기원전 853년) 같은 경우다.

여기서 요나는 상황에 대한 불만족을, 죽음으로 저항하려 한다. 그에게 신의 배신은 자신의 존재 부정과도 같은 것이다. 그러나 죽음을 청한다고 하지만, 신의 낯을 피하지 않는다. 다시스나 스올의 뱃속으로 가는 것도 아니다. 되려, 죽음을 떠들면서, 시내 산(호렙 산)으로 향하는 엘리야처럼 행동한다(왕상 19장). 그러므로 그의 죽음에 대한 다짐은 허공에 떠돈다. 빈말이다. 이러한 '빈말'은 두 번째 세트에서 그의 살고자 하는 '의지'로 이어진다.

[YHWH]

신은, 마치 성난 가인을 대하듯이, 질문한다(창 4:6; "네가 분하여 함은 어찌 됨이며 안색이 변함은 어찌 됨이냐"). 같은 '악/분'(라아)이라는 단어를 쓰고 있다. 왜 (살인자) 가인처럼 대하는가? 요나라는 이름에는 양면성이 존재한다. 니느웨와 대응하면, 그는 제국의 지배에 저항하는 피해자 또는 약자일 수 있다. 하지만 동시에 여로보암 2세 시대, 그는 왕국의 영토확장을 찬양하던 예언자로 언급된다. 그러므로 그의 이름엔 정복과 피정복, 식민과 피식민의 이미지가 모두 들어 있는 것이다. 여기서 신은 요나의 이러한 양면성을 독자에게 폭로한다.

2) 4:5-9a 두 번째 세트

[요나]

앞서 죽기를 청했던 요나는, 두 번째 세트에서 모순적인 행동을 한

다. 그는 성읍 동쪽에 초막(수카)을 짓고 니느웨의 멸망을 기다린다. 이사야 4장 6절을 보면 초막은 더위를 피하는 그늘이자 풍우를 피하여 숨는 곳으로 그려진다. 문제는 '성읍 동편'과 '초막'이다. 이 두 단어는 제의적 함의를 지니고 있다. 에스겔서에서, '성읍 동편'은 예루살렘 성에서 여호와의 영광이 들어오고 나가는 곳이다. 또한 초막은 초막절/장막절 제의와 연결되는 공간으로, 2장에서 요나가 '바라본' 그 성전이다.

독자들은, 요나가 바로 이 성읍 동편에서 초막을 만들고, 니느웨 성의 멸망을 기다림을 알 수 있다(v. 6). 더욱이 이 초막은 그 기능대로, 그늘을 이미 제공해 주고 있다. 이사야 4장 6절을 보면, 그늘을 만들어 준다고 되어 있다.

> "또 초막이 있어서 낮에는 더위를 피하는 그늘을 지으며 또 풍우를 피하여 숨는 곳이 되리라"

전통적인 이해에서 보면, 초막은 회복 메타포와 연결된다. 요나는 이러한 예언문학적 전통에서 초막을 이해하고 있는 자다. 그는 신의 영광/보호가 '니느웨에서' 떠나길 소망하고, 그 보호가 자신에게 귀속되길 소망한다.

[YHWH]

하지만 신은 그의 기대에 부응하기보다, '키카욘'이라는 식물을 통해 '그늘'을 더해 준다. 이는 기존에 요나가 준비한 초막의 그늘보다 더 시원하게 그늘을 제공해 준다. 자신의 노력/작품과 대비되는 신(창조주)의 작품의 효과는 대단한 것이었다. 요나는 이에 매우 만족스러워하고 기뻐한다. 이후로 나레이터는 이 지점에서 요나가 만든 장막

이 어떻게 되었는지 알려주지 않는다. 어느 지점에서 요나는 자신이 만든 장막보다 신이 예비한 키카욘에 의지한 것으로 묘사된다. 이 지점에서 신의 보호나 관심이 요나에게 집중되는 것처럼 보인다.

하지만 이러한 효과는 하룻밤 만에 사라져 버린다. '키카욘'은 하룻밤 새 벌레에 말라 죽었고, 아침이 되자 햇볕이 뜨거운 동풍(함싱)이 불고, 햇볕이 요나의 머리 위에 쬐게 되었다. 요나는 이 상황에 힘 없이, 다시 한 번 죽기를 청한다. 사실 요나는 3절에서 했던 말을 반복할 뿐이다. 그의 성내는 이유는, 신의 발언에서 등장한다. 신의 발언에 따르면, 그의 불평은 키카욘의 죽음에 의한 것이다.

요나는 자신의 고통을 초래한 벌레, 동풍, 햇볕을 불평의 이유로 두지 않는다. 벌레, 동풍, 햇볕과 같은 요인들은 충분히 재앙적인 것들이었다. 요엘 등과 같은 예언자들의 전통에서 벌레(메뚜기), 동풍 등은 재앙과 연관되어 왔다. 이런 요소는 니느웨와 연결되기 충분했다. 이 지점에서 요나가 키카욘에 대한 연민을 느끼는 것이다.

[YHWH]

다시 말해, 신은 요나가 화내는 이유가 키카욘의 죽음 때문이라고 언급한다. 요나도 이를 부정하지 않는다.

첫 번째 세트에서 요나는 니느웨의 구원에 저항해서 죽음을 청했다. 요나의 분노는 두 번째 세트에서 키카욘의 죽음을 목도하며 더욱 증폭된다. 그는, 키카욘의 죽음에 연민하고, 동조해서, 함께 죽기를 청한다.

3) 4:9b-11: 세 번째 세트

[요나]

이것이 바로 요나가 자기확신을 가지고 마지막 발언을 하는 이유이기도 하다. "옳다뿐이겠습니까? 저는 화가 나서 죽겠습니다"(새번역). 그는 자신의 강자를 향한 저항, 약자를 향한 연민에 강한 확신을 갖는다. 여기에는 제국의 틈바구니 속에서 살아남아야 했던 분명한 민족의식, 역사의식이 자리하고 있다. 함이 말한 '수난의 역사', 기타모리가 말한 '쯔라사'가 소환되는 지점이다. 그러므로 요나의 역사의식에서 볼 때, 니느웨와 키카욘은 대비되며, 요나는 키카욘과 동일시된다.

[YHWH]

하지만 신은 이 생각을 다시 한 번 뒤집는다. 키카욘은 애초부터 요나의 창조물도 아니었고, 그의 소관도 아니었다는 것이다. 이는 자신과 동일시된 요나 자신의 실존을 다시 확인한다. 요나는, 이를 위해 어떤 수고나 기여도 하지 않았다. 어찌 보면 키카욘은 '사람을 죽이기도 하시고 살리기도 하시며, 스올로 내려가게도 하시고, 거기에서 다시 돌아오게도 하시는' 창조주의 본성 자체를 상징한다(삼상 2:6).

오히려 요나가 수고하여 만들고 관리했던 것은 초막이었다. 초막은 애초에 요나가 그늘을 만들어 쉴 목적으로, 요나 자신이 만든 공간이었다. 초막은 보호와 회복이라는 이미지와 연결되는 상징적 공간이었다. 그는 그곳에서 쉬면서, 성읍에서 신의 보호가 어떻게 떠나는지 지켜볼 심산이었다. 하지만 이 공간은 키카욘의 등장 이후, 그는 초막 대해서 신경쓰지 않았다. 아니, 망각했다. 그 초막으로 인해 화를 내지도 연민을 갖지도 않는다. 이 지점에서 자기반성적 요소를 통해 요나의 모순점이 부각된다.

이 지점에서 신은 요나의 모순을 지적하고, 한 번 더 그의 관점을 비틀어 버린다. 요나나 니느웨인들이나 신의 입장에서는 모두 '키카욘'이라는 것이다. YHWH의 니느웨에 대한 '후스'는 여기서 출발한다. 요나의 키카욘에 대한 '후스'만큼이나, 신도 니느웨인에 대한 '후스'를 가지고 있다는 것이다. 더욱 주목할 것은, 신은 니느웨라는 큰 성에 사는 12만 '사람들(아담)'과 '가축들'에 관심을 두었다는 것이다. 이렇게 신은 요나를 역지사지(易地思之)의 세계로 초대한다.[30)]

결론

동북아의 근현대사에서 제2차 대전의 경험은 그 자체로 트라우마틱한 경험이었다. 동북아시아 독자들은 성경의 고난사를 각자의 고난사와 연결해서 읽어 왔다. 전통적인 민족사관으로 신을 이해한 요나의 경우처럼, 함과 기타모리는 전쟁이라는 고통의 상황 속에서 신을 읽었다. 하지만 그들은 자기 민족의 비참함에 집중하는 텍스트 읽기를 통해 타자를 소외시하는 경향을 낳았다. 함과 기타모리의 신학에서 발견되는 문제는, 자기연민적인 요소는 충분히 갖추고 있지만 자기반성적인 요소는 부족하다는 점에 있다

그러므로 오늘날 선교적 상황에서 대화적 또는 상호 텍스트적 읽

30) 한스 발터 볼프(H. W. Wolff)는 본문을 선교적 관점에서 읽을 것을 요청한다. 한스 발터 볼프는 요나서를 포로후기의 작품으로 보고, 완고한 경계를 넘어서서 선교적 보편주의를 요청하는 책으로 보았다. H. W. 볼프, 《선교자 요나: 요나서 연구》, 문희석 역 (서울: 대한기독교출판사, 1978), pp. 76-84. 조셉 블렌킨솝(J. Blenkinsopp)도 하나님의 자유 개념을 통해 예언전통의 인과론에 대한 문제제기를 하는 책으로 보았다. 블렌킨솝도 볼프의 견해를 수용해 요나서를 해석해 나간다. 조셉 블렌킨솝, 《이스라엘 예언사》(*A History of Prophecy in Israel*), 황승일 역 (서울: 은성, 1992), p. 407. 이용호와 차준희는 이러한 관점을 수용한다. 이용호, 《하나님의 자유: 요나서 연구》 (서울: 도서출판 토비야, 2017); 차준희, 《열두 예언자의 영성: 우리가 잃어버린 정의, 긍휼, 신실에 대한 회복 메시지》 (서울: 새물결플러스, 2014), pp. 88-107.

기는 절실하다. 예시된 요나서 읽기를 통해, 독자는 신이 어떻게 요나의 전통적 사고에 도전하는지 살펴봄으로써 요나의 양면성을 인식할 수 있다. 이러한 과정을 통해, 텍스트는 독자들로 하여금 요나와 니느웨인들, 함과 기타모리, 자기 자신과 타자로 표현된 경계 너머로 서로를 반성적으로 인식하는 대화의 장으로 초대한다.[31)]

31) 1990년대 발칸 반도에서 벌어진 유고슬라비아 내전 상황을 몸소 겪었던, 미로슬라브 볼프는 역사를 정확하게 직시하고 올바르게 기억하는 과정을 통해 바르게 용서하고, 화해하고(포용하고 포용하고), 트라우마를 벗어 버리는(망각하는) 것이 중요하다고 보았다. 하지만 현실에서는 선택적 기억과 선택적 망각이 지배적인 현실이다. 다음을 참고하라. 미로슬라브 볼프, 《배제와 포용》(*Exclusion and Embrace*), 박세혁 역 (서울: IVP, 2012), 미로슬라브 볼프, 《기억의 종말: 잊히지 않는 상처와 포용하다》(*The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*), 홍종락 역 (서울: IVP, 2016).

■ 참고문헌

강선아. "일본어역 성서 번역사: 전도서 1장~12장 번역어를 중심으로." 신학석사 학위논문. 감리교신학대학교 신학대학원, 2010.

고병철. "함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획 1960-1970년대의 민족 담론을 중심으로", 〈정신문화연구〉 37, 1(2014): 347-375.

기타모리 가조. 《하나님의 아픔의 신학》(神の痛みの神Γ). 이원재 역. 서울: 새물결플러스, 2017.

미로슬라브 볼프. 《배제와 포용》(*Exclusion and Embrace*). 박세혁 역. 서울: IVP, 2012.

________. 《기억의 종말: 잊히지 않는 상처와 포옹하다》(*The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*). 홍종락 역. 서울: IVP, 2016.

박노자. "국가주의를 극복해 나가는 길", 〈씨알의소리〉 2007 7, 8월호. http://ssialsori.net/bbs/board.php?bo_table=0402&wr_id=32(accessed August 15, 2019)

_____. "보편적 '민족주의'는 있는가", 〈한겨레21〉 제640호. http://h21.hani.co.kr/arti/world/world_general/18687.html (accessed August 15, 2019)

양현혜. "함석헌과 무교회의 역사철학", 〈신학논단〉 71 (2013): 135-168.

옥성득. "개신교 전래기 신 명칭 용어 논쟁", 〈기독교사상〉 418, (1993): 200-223.

이상호. "가조 기타모리(北森嘉藏)의 《하나님의 아픔의 신학》에 대한 연구." 신학석사 학위논문. 한신대학교 신학대학원, 2002.

이용호. 《하나님의 자유: 요나서 연구》. 서울: 도서출판 토비야, 2017.

이효림. "중(中)·한(韓) 성서 번역의 역사와 십계명(출 20:1-17) 번역의 비교 연구." 신학박사 학위논문. 목원대학교 대학원, 2019.

조셉 블렌킨솝. 《이스라엘 예언사》(*A History of Prophecy in Israel*). 황승일 역. 서울: 은성, 1992.

차준희. 《열두 예언자의 영성: 우리가 잃어버린 정의, 긍휼, 신실에 대한 회복 메시지》. 서울: 새물결플러스, 2014.

H. W. 볼프. 《선교자 요나: 요나서 연구》. 문희석 역. 서울: 대한기독교출판사, 1978.

함석헌. 《뜻으로 본 한국 역사》. 서울: 제일출판사, 1965.

황예렘. "일본 초기 개신교의 신 용어 '神(かみ)' 번역사에 대한 고찰-중국 초기 개신교의 용어 논쟁과 관련하여", 〈성경원문연구〉 36 (2015): 231-251.

Ben Zvi, Ehud. *Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud*. JSOTSup 367. New York: Sheffield Academic Press, 2003.

Cataldo, Jeremiah W. *A Theocaratic Yehud?: Issues of Government in a Persian Province*. New York: T & T Clark, 2009.

Chung, Paul S. *Postcolonial Public Theology*. Eugene: Wipf and Stock, 2016.

Green, Barbara. *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

Kim, Hyun Chul Paul. "Jonah Read Intertextually," in *JBL* vol. 126, 3 (2007): 497-528.

Kitamori, Kazoh. *Theology of the Pain of God*. trans. M.E. Bratcher. Richmond: John Knox Press, 1965.

Mandolfo, Carleen. *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Middlemas, Jill. *The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the "Exile"*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Park, Andrew Sung. *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*. Nashville: Abingdon Press, 1993.

Ryu, Chesung Justin. "Silence as Resistance: A Postcolonial Reading of the

Silence of Jonah in Jonah 4.1-11," in *Journal for the Study of the Old Testament*. Vol. 34, 2 (2009): 195-218.

Sherwood, Yvonne. "Rocking the Boat: Jonah and the New Historicism," in *Biblical Interpretation*. vol. 5, 4 (1997): 364-402.

Song, Choan-Seng. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*. Maryknoll: Orbis Books, 1979.

Stuart, Douglas. *Hosea-Jonah*. WBC vol. 31. Waco: Word Books, 1987.

Sweeney, Marvin A. *The Twelve Prophets*. vol.1: Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah. Berit Olam. Collegeville: Liturgical Press, 2000.

________. *Isaiah 1-39 with An Introduction to Prophetic Literature*. FOTL vol. 16. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Trible, Phyllis. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Warrior, Robert A. "Canaanites, Cowboys, and Indians: Deliverance, Conquest, and Liberation Theology Today," in Christianity and Crisis 49/12 (1989): 261-265.

Yewangoe, A. A. *Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceyted Religiosity in Asia*. Amsterdam: Rodopi, 1987.

미국의 다문화와 다문화 기독교교육

최윤정/ Yoon Jung Choi

(Ph. D. in Intercultural Education, World Mission University)

1. 들어가는 말

한국은 다문화 사회로의 진입 단계를 지나 다문화 사회로의 전환 단계에 본격적으로 접어들었다(장미혜, 2008). 다문화 사회로 빠르게 전환하면서 한국 사회는 많은 변화와 더불어 각종 사회적 현상이 대두되고 있다. 이주민과 다문화 가정의 숫자가 늘어나면서 한국 사회가 수천 년 동안 유지해 왔던 단일문화 이데올로기가 도전을 받고 있으며, 새로운 사회현상에 대한 대응을 다각도로 모색하고 있다.

유럽은 역사 속에서 이미 다문화를 오랫동안 경험해 왔으며, 미국은 백인들을 중심으로 국가를 건설한 이래 세계 각국으로부터 이민자들을 받아들여 명실공히 거대한 다문화 국가로 자리매김하였다. 이에 비해, 세계화와 더불어 수십 년 사이에 급속도로 다문화 사회가 전개된 한국의 경우, 다문화 정책이나 다문화 교육에 대한 사회적 논의나 합의가 부족한 것이 사실이다.

기독교 내에서는 타 문화 선교를 위해 오랫동안 문화에 관한 주제

를 다루어 왔다. 자신의 문화의 경계를 넘어 타 문화권으로 들어가 복음을 전하는 것이 선교의 전통적인 개념이었다면, 세계화 시대에는 자신의 문화권으로 들어온 타 문화권 이주민들에게 복음을 전하는 것이 선교의 확장된 개념으로 인식된다. 이미 다문화 사회로 전환한 한국에서 기독교는 국내에 거주하는 이주민뿐만 아니라, 이제 다문화 가정 안에서 성장하고 있는 다음 세대들에게 어떻게 접근할 것인가에 관해 고민하지 않을 수 없게 되었다. 멀지 않은 미래에 우리 사회는 다문화 1세대가 아닌 그들의 자녀들에 의해 그 구성원이 채워질 것이고, 그것은 선교적 차원을 넘어 사회적 일체감과 통합이라는 과제를 우리에게 던져주고 있기 때문이다.

본 소고에서는 미국의 다문화 정책과 다문화 교육의 일반적인 내용을 간단히 살펴보고, 미국 안에서 이주자의 신분과 다문화 가정으로 살아가는 한인 1세와 그들의 자녀들이 기독교 관점에서 어떻게 다문화 교육을 실현하고 있는지 살펴봄으로써 다문화 사회로 전환한 한국 사회가 기독교교육적으로 받아들일 수 있는 적용점을 제시해 보고자 한다.

2. 미국의 다문화 교육정책

1) 문화다원주의

미국은 각국의 이민자들을 받아들이면서 동화정책을 통해 통합을 모색했다. 동화정책은 용광로(Melting Pot) 이론으로 설명할 수 있는데, 이 용광로 개념은 다양한 이민자들의 문화가 거대한 미국 주류 문화 안에 녹아들어가 하나의 정체성을 가지는 것을 의미한다. 이것은 각기 다른 문화가 한 사회 안에서 공존한다기보다는 주류문화가

중심에 있고 그 주변에 다른 문화가 존재할 만한 가치로서 인정받는 것이다(한경구, 2008: 91). 그러나 소수 문화를 지배 문화에 동화시키는 용광로 이론은 다수의 문화를 소수에게 강요하는 것이며, 이것은 많은 소수 문화로 이루어진 미국 사회의 통합을 저해한다는 결론에 이르게 된다.

따라서 동화정책의 대안으로 다문화 정책을 펼치게 된 미국은 용광로 이론이 아닌 샐러드 볼 이론을 표방하며 "정책의 목표를 소수민족의 주류사회로의 동화가 아닌 공존"에 두게 된다(정재영, 2012: 60). 샐러드 볼은 갖가지 색채와 다양한 맛을 지닌 채소와 과일을 담는 그릇을 의미한다. 용광로가 그 안에 담긴 것은 어떤 것이든 한 가지로 녹여내는 특성이 있다면, 샐러드 볼은 서로 다른 모양과 색깔과 향을 지닌 재료들이 자신의 고유의 성질을 그대로 지닌 채 한데 담겨 있는 것이 특징이다. 여기에는 조화가 가장 중요한 요소가 된다.

이러한 다문화 정책을 좀 더 구체적으로 나누면 문화다원주의(Cultural Pluralism)와 다문화주의(Multiculturalism)로 세분화할 수 있다. 문화다원주의와 다문화주의는 공존을 위하여 서로의 다양성을 인정하는 점에서는 유사하지만 조금 깊이 들어가면 그 내용이 다르다. 문화다원주의는 문화의 다양성을 인정하면서도 그 사회의 헤게모니를 가진 주류문화의 존재를 분명히 하는 것이지만 다문화주의는 주류문화의 존재 없이 다양한 문화가 평등하게 공존하는 것을 의미한다. 미국은 문화 다원주의를 채택하여 백인 중심의 주류문화가 미국 사회, 경제, 문화 전반을 움직이고 있다.

미국은 다양한 이민자들에게 포용적인 다문화 정책을 펼침으로써 자유와 평등의 가치를 강조하며 교육제도에 있어서는 다문화 교육을 실시한다. 다문화 교육은 한 사회에 다양한 문화가 존재하는 것을 큰 혜택이라고 보는 관점에서 출발한다. 한 가지 문화가 아니라 다양

한 문화를 접하면서 자신의 문화가 지니지 못한 상대방 문화의 장점을 배울 수 있다는 데 의의를 두는 것이다.

2) 통합을 위한 다문화 교육

(1) 공교육에서의 다문화 교육

미국에서 정의하는 다문화 교육은 "민주주의의 신념과 가치에 기초를 두고 상호 의존성이 높은 세계, 문화적으로 다양한 사회 안에서 문화적 다원주의(Cultural Pluralism)를 지지하는 교수-학습 방법"이다(Bennett, 2009: 23). 처음부터 미국의 다문화 교육의 목표는 "사회적, 문화적 차이로 인해 사회에서 소외된 학생들의 교육성과를 향상시키는 것"으로 규정되어 있었다(Banks, 2014: 70). 민주주의가 근간인 미국 사회는 평등의 가치를 교육의 평등으로부터 실현하고자 하는 의지와 사회적 신념이 있었고, 국가적 출발이 다문화로부터 시작되었기 때문에 일찍이 다문화 교육이 발달할 수밖에 없었다.

미국의 50개 주 가운데서 다문화 형성이 가장 많이 되어 있는 캘리포니아 주의 공교육을 예로 살펴보면, 학교마다 다문화 교육에 대한 목표 설정을 분명히 하고 있다. 그것은 단순히 다양한 문화에 대해 관대함을 보이는 것뿐만 아니라 다양한 문화로부터 온 학생들의 자기 존중과 문화적 자부심에 대한 존중, 그리고 다양한 문화 배경을 가진 사람들에 대한 가치를 인정하는 것이다. 한마디로, 다문화 교육은 "문화의 다양성을 이해하고 관용하는 것을 넘어서는 것"(전경옥, 2010: 19)이라고 설명하고 있다.

전경옥(2010)이 설명하고 있는 캘리포니아 다문화 교육 지침을 좀 더 자세히 살펴보면 다음과 같다. 우선 공교육은 문화적인 다원주의(Pluralism)를 표방하며, 동화주의(Assimilation)를 더 이상 교육의 목표

로 하지 않는다. 학교는 해당 커뮤니티의 파트너로서 다문화 교육이 일어나는 중요한 장소이다. 다문화 교육에 있어 학교는 한 사회의 다양성에 관해 교육하는 공적 행위자이며, 이에 관한 책임과 도전을 늘 마주하는 존재이다. 따라서 캘리포니아 주 교육법에 의해 세워진 학교들은 반드시 다문화 교육에 토대를 둔 교육 시스템, 즉 다문화 교육철학, 다문화 교육목표, 다문화 교육과정, 그리고 다문화 교육환경 등을 갖추어야 한다. 캘리포니아 주의 각 학교가 시행하는 다문화 교육의 내용은 다양한 환경과 그에 따른 실천을 포함하고 있다.

우선 다문화 교육은 통합적 환경을 필요로 한다. 이것은 다문화 교육의 범주에 커리큘럼, 도서관 자료, 강의, 그리고 학습활동 등이 포함되어야 하며, 커뮤니티 내의 각 문화 집단의 휴일이나 축제를 인정하여 그들의 정서를 모든 구성원이 공유할 수 있어야 한다. 뿐만 아니라 다문화에 대한 인식을 높일 수 있도록 지속적으로 교직원들을 위한 문화 역량(Cultural Competence) 증진 프로그램을 운영하며, 학교가 세운 체계적인 다문화 교육 프로그램에 참여해야 한다(19).

Bennett(2009)에 의하면, 미국의 공교육에서 다문화 교육은 네 가지 차원에서 다루어진다고 할 수 있다. 첫째는, 평등 교수법인데, 교사가 문화적 민감성을 가지고 학습자의 문화와 사회화 과정을 고려한 적절한 학습 기법을 사용해야 하는 것을 말한다. 둘째는 교육과정 개혁이다. 이것은 전통적인 교육과정에 나타난 문제점들을 파악하여 개선하는 것이다. 셋째는 다문화적 역량 강화인데, 이것은 교사가 교실 안에서 자신의 문화 그리고 학생들의 다양한 문화를 이해하고 어떻게 효과적으로 상호작용할 수 있는지를 인식하는 것을 의미한다. 넷째는 교사가 사회 정의와 평등을 지향하는 교육을 추구하는 것이다. 한 사회 안에 존재하는 인종, 문화, 성 등의 개념에 대해 평등을 만들어 내는 사회적 행동들에 관심을 가지고 학생들을 지도하는 것

을 포함한다(24-25).

특히 다문화 교육을 위한 교육과정(커리큘럼)은 공교육에 있어 매우 중요한 요소로 작용한다. 즉 학교에서 다문화에 대해 무엇을, 어떻게 가르칠 것인가 하는 것이 결국 사회 통합을 이루는 초석으로 작용하기 때문이다. 다문화 교육의 커리큘럼에는 주로 문화의 다양성에 대한 이해와 문화나 인종에 대한 차별 금지 내용이 들어 있다. 이민자들로 이루어진 미국은 다양한 문화권으로부터 온 학생들이 다양한 가치관을 지니고 있을 뿐 아니라, 문화에 따른 학습 스타일도 다르기 때문에 이에 대한 교사의 다문화적 인식이 철저히 요구된다. 다문화적 인식이란 다문화적 역량(Intercultural Competence)과 관련이 깊은 것으로, 한 교실 안에서 교사와 학생들 간에 문화적 역량을 높임으로써 원활한 상호작용을 할 수 있도록 하는 것이다.

(2) 다문화 역량(Intercultural Competence)

다문화 교육은 다문화 역량 증진을 목표로 한다. 다문화 역량 증진은 다양한 문화권으로부터 온 이민자들뿐만 아니라 주류문화를 이루고 사는 백인들에게도 모두 해당되는 다문화 교육의 목표다. 다문화 역량(Intercultural Competence)은 그 정의에 관해 다양한 의견이 있지만, Bennett(2003)에 의하면, 개인이 자신의 문화 정체성을 분명히 인식할 뿐만 아니라 상대방의 문화에 대해 배타적인 태도와 편견을 지양하고 상대 문화를 기꺼이 수용할 수 있는 능력을 말한다(149). 거기에는 의사소통의 언어적 또는 비언어적 요소들과 문화적 관습들을 해석할 수 있는 능력도 포함된다.

다문화적 역량을 평가할 수 있는 다문화 역량 평가 모델 중에 Bennett가 고안한 다문화 감수성 발달 모델(DMIS - Developmental Model of Intercultural Sensitivity, 2003)이 있다. 이 모델은 사람들이 자

기와 다른 문화를 경험할 때 겪는 심리적 국면을 단계별로 설명하고 있는데, 이것에 의하면 다문화 감수성은 크게 '자문화중심주의'(Ethnocentrism)와 '자문화상대주의'(Ethnorelativism) 단계로 나뉜다. 자문화중심주의는 자신의 문화 중심으로 생각하며 상대방 문화를 거부하고 수용하지 못하는 단계를 일컫는다. 자문화상대주의는 자신의 문화를 다양한 문화들 중 하나로 인식하며 상대방 문화에 대해 수용하는 태도를 보이는 것을 의미한다. 자문화중심주의에는 거부, 방어, 최소화 등의 단계가 있으며, 자문화상대주의에는 수용, 적응, 통합의 단계가 있다.

거부(Denial)는 자문화 중심주의적 태도의 첫 번째 단계로써 자신의 문화와 상대방의 문화를 구분하지 못하는 단계를 말한다. 이것은 다시 고립(Isolation)과 분리(separation)로 나뉘는데, 고립(Isolation)은 개인이 상대 문화를 접했을 때 어떠한 다른 점도 느끼지 못하는 것이다. 그것은 개인의 의식 속에 문화 간의 다름을 구분할 수 있는 정신적 메커니즘이 형성되지 않았기 때문이다(Olson & Kroeger, 2001: 120). 이 단계는 주로 역사적으로 단일민족과 단일문화 형태를 고수해 온 사람이나 집단에게 나타난다. 분리(Separation)는 개인이 자신의 문화와는 다른 상대 문화를 인식하기는 하되, 그것을 자신의 문화와 철저히 분리하여 폐쇄된 문화권을 형성하는 것을 말한다(Bennett, 1993: 120). 한 사회의 인종별 게토화 현상이 여기에 속한다.

방어(Defense)는 상대방의 문화에 의해 자신의 정체성과 세계관이 위협당한다고 느낌으로써 의도적인 방어 자세를 취하게 되는 것을 말한다. 방어는 다시 폄하(Denigration), 우월(Superiority), 전도(Reverse)의 세 단계로 나뉘는데, 폄하(Denigration)는 상대 문화를 부정적인 시각으로 봄으로써 적대감을 가지는 것을 말한다. 종교적 근본주의자들이나 인종차별 집단이 이에 속한다(Bennett, 1993: 37). 우월감

(Superiority)은 자신의 문화에 대해 긍정적이고 우월적인 시각을 갖는 것을 말하는데, 폄하의 단계와 구별되는 것은 자신의 것을 우월하게 생각하면서도 상대 문화를 폄하하는 자세는 가지지 않는 것이다. 민족주의자들이 이 부류에 속한다고 할 수 있다. 전도(Reverse)의 단계는 폄하와 우월감과는 반대로 자신의 문화보다 상대 문화가 더 우수하게 느껴져서 자신의 것을 오히려 폄하하는 단계이다(Bennett, 1993: 39). 이 단계는 모든 사람에게 나타나는 것은 아니며 타 문화권에서 오래 살았던, 이른바 해외 근로자나 유학생들에게서 나타나는 태도이다.

최소화(Minimization)는 자문화중심주의 국면의 마지막 단계로써 자신의 문화와 상대방 문화 사이의 다른 점보다는 유사점을 더 주목하게 되는 단계인데, 그 이유는 모든 사람들이 기본적으로 같은 본성을 가지고 있다고 생각하기 때문이다. 이와 같이 문화 간 상이점에 대해 긍정적으로 생각하면서도 여전히 자문화 중심 사고를 버리지 못하는 것이 최소화의 단계이다. 이 최소화의 단계는 다시 신체적 보편주의(Physical Universalism)와 초월적 보편주의(Transcendent Universalism)로 나뉜다.

신체적 보편주의란 인종에 관계없이 모든 사람들이 신체적, 생물학적으로 동일한 욕구를 지니고 있다고 보는 것이다. 그러한 기본 욕구들은 모든 문화마다 동일하게 표출되므로 신체적 보편주의 단계에 있는 사람들은 다른 문화권 사람들의 행동을 자신의 세계관으로 해석하려고 하는 경향을 보인다(Bennett, 1993: 43). 초월적 보편주의는 모든 인류는 스스로가 인식하든 못하든 어떤 초월적인 원리나 법칙의 산물이라고 믿는다. 예를 들면, 사람들은 자신들이 소유한 종교적 신념을 다른 사람들도 공유하는 보편적 진리라고 생각하여 행동한다는 것이다(Bennett, 1993: 43). 문화와 인종을 떠나 크리스천들은 모두 동일한 하나님의 자녀라고 생각하는 기독교 사상이나 마르크시즘과

같은 공산주의 사상이 이 단계에 속한다.

이제, 한 개인이 어떤 특정한 행동은 특정 문화권 안에서만 이해될 수 있다는 사실을 깨달을 때 비로소 그의 문화적 패러다임은 자문화중심주의에서 자문화상대주의로 옮겨가게 된다.

모든 문화는 상대적이며 자신의 문화는 다른 많은 문화들 중 하나라는 인식을 하게 되는 자문화상대주의(Ethnorelativism)에는 수용(Acceptance), 적응(Adaptation), 통합(Integration)의 단계가 있다. 수용(Acceptance)의 단계에서는 문화가 상대적이라는 것에 대한 개념을 이해하게 된다(Bennett & Deane, 1994). 인간의 상황이 서로 다르므로 다른 문화도 자신의 문화와 마찬가지로 유효한 것으로 간주하게 된다.

수용에는 행동의 다름에 대한 존중(Respect for Behavioral Difference)과 가치관의 다름에 대한 존중(Respect for Value Difference)의 단계가 있다. 행동의 다름에 대한 존중 단계란, 모든 문화는 그들만의 소통방식이 있으며 그것을 존중해야 한다고 깨닫는 단계이다. 가치관의 다름에 대한 존중 단계란, 다른 사람들의 가치관이 자신의 것과 마찬가지로 타당성이 있으며 자신의 세계관과 가치관은 다른 사람들의 그것과 마찬가지로 하나의 문화적 산물이라고 여기는 단계이다(Bennett, 1993: 50).

적응(Adaptation)은 문화적 상대주의의 두 번째 단계인데 다른 문화권의 사람들과 원활하게 소통하기 위한 기술을 습득하는 단계로써 타 문화 체험이 강렬할 때 수용에서 적응의 단계로 넘어가게 된다. 새로운 문화에 적응함으로써 자신의 문화 위에 타 문화에 대한 자신의 레퍼토리를 늘려가게 된다(Bennett, 1993: 52). 적응은 다시 두 단계, 즉 공감(Empathy)과 다원화(Pluralism)로 나뉜다. 공감이란 자신의 문화적 관점을 잠시 동안 다른 관점에 전이시킴으로써 자신의 문화와는 아주 다른 현실을 경험할 수 있도록 스스로를 허용하는 것을 의미한

다. 공감의 단계에 속한 사람은 다른 문화와 그들의 커뮤니케이션 방식과 비언어적 유형들을 습득하려고 노력한다(Bennett, 1993: 54). 다원주의(Pluralism) 단계는 서로 관련된 유사 문화권 안에서 다른 점을 발견해 낼 수 있는 능력을 가진 단계이다. 이 단계에 속한 사람을 흔히 이중문화 혹은 다문화적이라고 하며, 적어도 타 문화권에서 2년 이상 살았고 새로운 문화적 틀이 형성된 사람을 일컫는다.

통합(Integration)은 문화적 상대주의의 마지막 단계로써 타인의 정체성과는 다른 자신의 면들을 문화적으로 한계선상에 있는 영역으로 새롭게 통합하려는 시도를 보이는 단계이다. 이 단계에서 사람은 자신이 문화와 문화 사이에서 가교 역할을 감당할 때 편안함을 느낀다고 말한다. 이 단계에 속한 사람은 자연스러운 문화 정체성을 가진 사람이라기보다는 모든 문화의 한계선상에서 계속적으로 자신의 문화를 창조해 가는 혁신적인 사람을 의미한다(Olson & Kroeger, 2001: 124).

〈문화 감수성 발달 모델〉

자문화 중심적							자문화 상대적					
거부		방어			최소화		수용		적응		통합	
고립	분리	폄하	우월	전도	신체적 보편주의	초월적 보편주의	행동의 다름에 대한 존중	가치관의 다름에 대한 존중	공감	다원화	맥락에 따른 평가	건설적인 경계선

3) 미국의 다문화 교육의 한계 - 인본주의 교육

캘리포니아 주뿐만 아니라 미국 내 최대 다문화 도시 중의 하나인 뉴욕 시에서는 설날을 공립학교 휴교일로 공식 지정하여 올해부터 시행하고 있다. 뉴욕 시가 미국 내 도시들 중 최초로 공립학교의 설날 휴교법을 제정한 것은 아시안들이 많이 사는 지역에서 문화나 종교의 이유로 결석생이 많이 발생하기 때문인데, 뉴욕 시에서는 설날뿐만 아니라 지역에 따라 유대교 명절과 이슬람교 축제에도 공립학교들이 휴교를 실시하고 있다.

앞의 예와 같이 각 문화권에서 공교육에 대해 특정 요구를 할 때 그것의 수용 기준을 놓고 딜레마에 빠질 수 있다. 특정일을 휴교일로 지정해 달라는 요구만 해도 문화 간의 갈등과 정치적인 이슈로 확대될 수 있다. 다양한 민족 문화가 모여 있는 상황에서 공교육이 어떤 민족의 명절은 휴교일로 인정해 주고 다른 민족의 명절이나 기념일은 배제할 수 없기 때문이다. 뿐만 아니라, 교육국 입장에서는 이 모든 것을 감안해 학사일정이나 예산 등을 조정해야 하는 복잡한 문제가 발생한다.

심민수(2012)에 의하면 다문화주의(정책으로서의 문화다원주의와 다문화주의를 모두 포함)는 “일종의 이데올로기로서 이데올로기들이 지닌 논리적, 현실적 한계”를 가지고 있다(96-97). 이데올로기는 그것이 추구하는 목표가 반드시 존재하기 마련인데, 각 문화와 종교마다 서로 다른 가치와 지향점이 있기 때문에 가치 충돌이 불가피한 것이다. 예를 들어, 여성에 대한 사회적 역할이 문화권마다 차이를 보일 때 다문화 사회에서는 어떤 공동체적 원리를 보편적으로 적용할지 고심하게 된다.

다문화는 한 사회의 도덕 질서와도 관련이 있다. 개인이나 집단의

도덕 원리는 자신들이 속한 문화의 영향을 받게 되는데, 각 문화는 인간세계라는 보편성의 범주 안에서 도덕 원리를 설명하지만 보편성 외에 특수한 도덕 원리를 주장하기도 한다. 특수한 원리는 종교적 교리에서부터 올 수도 있고, 개인이나 한 집단의 역사적, 사회적 특수성과 시대적 한계성으로부터 말미암을 수도 있다. 더구나 보편을 어떻게 정의하느냐에 따라 문제가 대두될 수 있다. 사전적인 보편의 뜻은 "모든 것에 두루 미치거나 공통되는 것"이다. 그러나 보편성이라는 것이 모든 인종과 문화를 항상 아우를 수 없다. 그 이유는 종교에 따라, 한 문화권에서 겪은 특수한 역사와 또 그것의 독특한 해석에 따라, 그리고 사회환경에 따라 그 정의가 조금씩 달라질 수 있기 때문이다. 따라서 다문화 사회에서는 보편의 경계가 더욱 모호할 수밖에 없다.

예를 들면, 동성애자들은 인류가 이때까지 견지한 결혼에 대한 보편의 상식을 깨뜨리고 있다. 이들은 다문화 사회 안에서 특수성이 아닌 보편성으로 자신들의 권리를 주장한다. 원래 사회학적인 개념으로서의 '다문화'는 인종과 민족뿐만 아니라 성과 나이에 대한 범주까지 포함한다. 따라서 '여성' '동성애자' '재소자' '갱' '홈리스' '장애인' '노인' 등도 다문화가 된다. 한 사회 안에서 이러한 다문화의 개체수가 늘어날수록 문화 간에 가치관과 신념의 충돌은 더욱 커질 수밖에 없다. 문제는 다문화 개체수의 계속적인 증가에 있다.

다문화 현상이 가속화될수록 사회 통합의 이슈가 대두되지 않을 수 없다. 다문화 개체수가 증가할수록 통합의 우산은 다문화 개체를 모두 포용하는 크기로 존재해야 한다. 미국의 주류문화를 차지하는 것은 백인 기독교도들이지만, 그들은 인본주의라는 거대한 우산으로 수많은 다문화를 포용하고자 한다. 모든 종교는 나름대로의 신관, 구원관, 내세관 등의 교리를 가지고 있다. 기독교의 신관과 힌두교의 신관이 배치되고, 불교의 구원관과 이슬람의 구원관이 배치된다. 특정

종교의 도그마를 내세워 모든 종교를 아우르게 할 수는 없다. 사무엘 헌팅턴의 표현대로 이것은 곧 문화의 충돌을 의미하기 때문이다.

Sire(1999)에 의하면, 세속적 인본주의(Secular Humanism)는 종교적 도그마와 초자연적 현상을 거부하고 인간의 이성을 최고의 절대 기준으로 간주한다. 세속적 인본주의는 인간은 근본적으로 악하거나 선하지도 않으며 이러한 인간은 종교나 신이 없어도 스스로 도덕적으로 될 수 있다고 가정한다. 기독교 세계관과 지극히 배치되는 인본주의가 미국의 공교육 전반을 지배하고 있다. 그 필연적인 이유가 다문화 현상과 무관하다고 할 수 없다. 인본주의에서는 모든 종교가 공통적으로 말하고 있는 인간을 가장 중요한 존재로 생각하기 때문이다.

3. 미국의 한인 1.5세와 2세들에 대한 다문화 기독교교육

1) 정체성 교육

심리학자 에릭슨에 의하면 사람은 전 생애를 걸쳐 모두 8단계의 사회심리 발달단계를 겪는다. 그 중에서 제5단계는 청소년기에 해당하는데, 이때 자기 정체성에 관해 생각하게 되는 시기를 맞는다(Wilhoit & Dettoni, 1998). 나는 누구인가, 나는 어떤 사람이 될 것인가 등 끊임없는 질문을 통해 자신에 대한 자아상을 찾기 위해 노력한다. 그 결과 얻게 되는 것이 자아 정체성이다. 자아 정체성이란 자신에 대한 자각이며, 또 자신의 능력과 역할과 책임에 대한 분명한 인식이다. 만약 이 시기에 자아 정체성이 제대로 형성되지 못하면 역할 혼란이나 자아 정체성 혼미가 오고, 이러한 혼란은 청소년의 인생관과 가치관의 확립에 갈등을 일으킨다. 정체성에는 자아 정체성, 성 정체성, 문화 정체성 등이 있다.

기독교교육의 측면에서 한인 1.5세와 2세 청소년들에게 주안점을 두는 것이 바로 정체성 교육이다. 내가 누구인가에 대한 자아 정체성 문제는 세계관과 깊은 관련이 있다. "세계관이란 이 세계의 근본적 구성에 대해 우리가 견지하고 있는 일련의 전제들이다"(Sire, 1999: 20). 이것을 부분적으로 설명하자면, 존재의 근원에 대한 관점들이라고 할 수 있다. 미국의 공교육은 인본주의가 그 바탕에 깔려 있고 진화론을 지지한다. 진화론은 인간의 존재론적 물음에 대해 우연히 생겨났거나 스스로 발생했다는 답변을 전해 준다. 거기엔 나를 창조하시고, 나에게 말씀하시고, 또 나와 동행하시는 인격적인 하나님이 없다. 우연히 생겨난 존재이고 뜻과 목적도 없이 살아가는 존재라는 사실은 자아 정체성을 찾고자 하는 청소년들에게 절망을 안겨줄 수밖에 없다.

인본주의 교육과 달리 기독교교육은 인간의 존재론적 질문에 대해 명쾌한 답을 줄 수 있다. 수많은 성경구절들이 정체성과 관련이 있고, 하나님과 자녀 된 우리에게 그것을 확증해 주고 있다. "배에서 태어남으로부터 내게 안겼고 태에서 남으로부터 내게 업힌 너희여 너희가 노년에 이르기까지 내가 그리하겠고 백발이 되기까지 내가 너희를 품을 것이라 내가 지었은즉 내가 업을 것이요 내가 품고 구하여 내리라"(사 46:3-4). "주께서 내 내장을 지으시며 나의 모태에서 나를 만드셨나이다 내가 주께 감사하옴은 나를 지으심이 심히 기묘하심이라"(시 139:13-14). "그 기쁘신 뜻대로 우리를 예정하사 예수 그리스도로 말미암아 자기의 아들들이 되게 하셨으니"(엡 1:5). 신앙 정체성이야말로 청소년들의 자아 정체성 형성에 있어 가장 중요한 밑거름이 된다.

다음은 1.5세와 2세 청소년들의 문화 정체성에 관한 것이다. 이민 1세와는 달리 1.5세와 2세들은 문화 정체성에 관해 고민을 한다. 어릴 때는 자신이 미국인이라고 생각하고 또 학교로부터 그렇게 교육

받고 자란다. 한국과 미국이 야구나 축구 등의 스포츠 대결을 할 때 이들은 어김없이 미국 팀을 응원한다. 그러나 청소년기가 지나면서 문화의 경계에 부딪치고 문화적 갈등을 맞게 되는데 그것은 미국이 문화다원주의를 채택하기 때문이다. 문화다원주의는 다양한 문화들을 인정하되 주류문화가 그 중심에서 정치, 경제, 문화의 헤게모니를 잡고 있는 것을 말한다.

Atkinson, Morten, and Sue는 인종과 문화 정체성 발달 모델(Racial and Cultural Identity Development Model)을 주장했는데, 이 모델로부터 주류문화에 대한 소수민족 집단의 정체성 변천 과정을 파악할 수 있다(West-Olatunji et al., 2007).

1단계는 '순응'(Conformity)의 단계이다. 이 단계에서는 주류문화의 관습과 가치관을 완전히 포용하여 자신의 문화를 거부하고 폄하하는 태도를 보이며 자신의 문화집단에 대한 낮은 자존감을 나타내는 것이 특징이다. 2단계는 '부조화'(Dissonance)의 단계이다. 여기서는 어떤 기회에 주류문화와 자신의 문화 사이에서 모순을 발견하게 되고 인종주의와 차별을 느끼면서 1단계의 자신의 생각에 의문을 가지기 시작한다. 자신의 문화에 점점 관심을 가지게 되는 동시에 혼동을 느끼게 되는 단계이다. 3단계는 '저항과 몰입'(Resistance & Immersion)의 단계이다. 자신의 문화의 관습과 가치관들을 점점 수용하면서 주류문화의 그것들을 거부하게 된다. 주류문화에 의해 자신의 문화가 차별당하는 것을 저항하면서 죄책감과 수치심이 나타난다. 부끄러웠던 자신의 문화에 대해 자긍심이 생겨나면서 새로운 문화 정체성을 수립하려고 하는 단계이다.

4단계는 '내면성찰'(Introspect)의 단계이다. 3단계의 감정이 자신의 정체성 발달을 방해한다는 것을 깨닫게 된다. 이 단계에서는 주류문화에 대해 여전히 비판적이나 이러한 부정적 인식이 그다지 바람직하

지 않다고 생각하게 된다. 문화에 대해 객관적인 모습이 되려고 노력하면서 주류문화와 자신의 문화의 가치를 통합하려고 노력한다. 5단계는 '통합적 자각'(Integrative Awareness)의 단계로 부른다. 이 단계에서는 주류문화와 자신의 문화 모두에서 고유한 특징을 찾아 이해하려고 한다. 서로의 문화에서 갈등점을 보는 것이 아니라 양쪽에서 취할 것과 취하지 않을 것을 판단해 내어 좀 더 큰 사회의 일원으로 자신을 생각하려고 하는 단계이다.

문화다원주의 사회인 미국에서 1.5세와 2세들에게 문화 정체성을 교육한다는 것은 바로 그들이 미국인(American)이 아닌 한국계 미국인(Korean-American)이라는 사실을 인식하게 해주는 것이다. Korean-American은 두 개의 언어와 두 개의 문화에 익숙하므로 하나의 언어와 하나의 문화를 가진 백인보다 훨씬 더 뛰어난 문화 역량을 소유했다. Atkinson, Morten, and Sue의 주장대로 문화에 대한 통합적 자각을 하게 됨으로써 미국 문화와 한국 문화 모두에게서 고유한 특징을 찾아내어 이해하고, 양쪽 문화로부터 긍정적인 부분을 선택하여, 좀 더 유능한 다문화 사회 일원으로 자신의 정체성을 확신하게 되는 것이다.

여기에서 한 걸음 더 나아가, 글로벌 시티즌(Global Citizen)이라는 세계 시민으로서의 정체성을 갖게 하는 것이 중요하다. 세계화는 일반적으로 국가나 경제나 문화의 경계 없이 세계가 함께 협력하며 공존하는 이미지를 내포하는 말이다. 세계화 시대 세계인의 덕목은 바로 세계 시민 의식을 갖추는 것이다. 내 민족, 내 문화의 울타리에서 벗어나 이 시대가 직면한 인류 공동의 문제를 해결하려는 적극적인 자세와 긍정적인 마음가짐, 그리고 그것을 실천하기 위한 역량을 필요로 한다. 세계화 시대에 다문화 역량(Intercultural Competence)은 개인이 갖출 수 있는 가장 중요한 경쟁력이다.

2) 이중언어 교육

앞에서 살펴본 바와 같이 Korean-American으로서 정체성 확립은 언어의 뒷받침 없이는 불가능하다. 한 민족의 언어 속에는 그 민족의 역사와 문화 그리고 정신이 깃들어 있으며, 그것은 언어를 통하여 다음 세대에 전수된다. 따라서 한글교육은 미국의 한인 1.5세, 2세의 정체성 확립에 구심점이 된다. 또한 세계 시민으로서의 정체성과 다문화 역량 역시 언어와 밀접한 관련이 있다. 언어는 커뮤니케이션에 있어 중요한 수단이 된다. 세계화 시대에 문화 간 커뮤니케이션은 필수적이고, 여기에는 언어적 역량과 다문화 역량이 동시에 요구된다.

미국의 많은 한인교회들은 1.5세와 2세의 한국어교육을 위해 주말을 이용해 한글학교를 운영하고 있다. 교인들의 가정뿐만 아니라 같은 지역에 거주하는 한인 자녀들이면 누구든지 한글을 배울 수 있도록 하며, 그것을 통하여 한인 가정 안에서 부모와 자녀 간의 소통이 원활하게 이루어지도록 지원하고 있다. 공교육에서 이중언어 학습이 가능하나 그것은 부분적이므로 1.5세, 2세들에게 한글을 배울 수 있는 기회를 주기 위해 한인교회들은 한글학교를 열심히 운영한다.

대부분의 한인교회가 안고 있는 고민 중에 다음 세대(Next Generation)를 세우는 일이 가장 큰 과제로 일컬어진다. 한국과 마찬가지로 청년들, 즉 1.5세와 2세들이 점차 교회를 떠나가는 이유를 미국 상황에서는 인본주의 공교육과 문화적 차이로 보고 있다. 특히 문화적 차이의 측면에서 보자면, 언어의 차이로 인한 소통의 부재가 세대 간의 오해와 갈등을 더욱 부추긴다는 것이다. 같은 문화권에서도 세대 간의 문화 차이가 필연적인데, 언어적 차이로 인한 소통의 문제까지 겹치면 세대 간의 갈등이 심화될 수밖에 없는 것은 당연하다.

미국의 한인교회에서 제공하는 한글학교가 문화 정체성 형성에

긍정적인 역할을 하는 것은 사실이지만, 동시에 문제점도 있다. 바로 학습의 차이로부터 오는 비효율적인 교육이다. 미국과 한국의 학습 스타일이 다른 것인데, 1.5세, 2세 학생들의 경우 미국 공교육의 경험으로부터 미국 학습 스타일에 익숙한 반면, 한글학교의 1세 교사들은 한국식 학습 스타일에 익숙하다. 한글학교 수업에서 1세 교사들의 단일문화적인 접근이 1.5세와 2세 학생들로 하여금 수업에 대한 흥미를 잃게 만드는 요인이 되기도 한다.

〈한국의 교실문화와 미국의 교실문화 비교〉

	한국의 교실문화(1세)	미국의 교실문화(1.5세, 2세)
문화의 종류	단일문화	다문화
교사와의 관계	수직관계, 상하관계	수평관계, 평등관계
수업 방식	교사의 강의 위주	학생들의 토론과 발표 위주
교사의 역할	부모 또는 후원자	조력자 또는 촉진자
교사에 대한 호칭	선생님이라는 직함	이름을 불러도 무방함
학생들의 수업 참여	비평과 발표를 꺼림	비평과 발표를 자유롭게 함
학생의 태도	공손이 미덕	정직이 미덕
교사와 학생 간의 소통 방식	간접적이고 비언어적인 표현	직접적이고 언어적인 표현

3) 신앙 공동체와 다문화 역량 교육

미국에 있는 1세와 1.5세 및 2세들은 단기선교를 통하여 신앙 공동체와 문화 공동체를 체험하며, 동시에 다문화 역량을 키워 나간다. 단기선교를 통하여 타 문화권에서 복음을 전하고 현지인을 섬기면서

그 문화를 적극적으로 체험하게 된다. 그 과정에서 상대의 문화에 다가가고자 하는 적극적인 동기부여가 이루어진다. 복음 전파와 섬김에 대한 강한 동기는 비록 짧은 기간이지만 참가자들로 하여금 다문화 역량을 증진시키는 데 큰 역할을 한다. 뿐만 아니라 위에서 언급한 1세와 1.5세, 2세들 간의 문화 차이와 소통의 부재가 어느 정도 해소될 수 있는 좋은 기회가 되어 준다.

단기선교를 출발하기 전 보통 계획적인 문화 훈련을 하게 된다. 상대방의 언어와 문화의 특징에 관해 공부할 뿐만 아니라, 상대 문화에 대한 간접 체험을 통해 실제 단기선교 과정에서 발생할 수 있는 문화 충격을 최소화하기 위한 시도를 하기도 한다. 예를 들면, 세계적인 다문화 도시인 로스앤젤레스의 경우 다양한 인종과 문화가 거대한 모자이크를 형성하고 있다. 세계의 다양한 인종들이 이곳에서 다문화를 이루며 살고 있기 때문에 단기선교 대상지의 민족 집단 정착지역을 선정하여 미리 방문하는 것도 사전 문화 체험을 위한 좋은 기회가 될 수 있다.

단기선교는 선교를 하고 현지인을 섬기는 기회도 되지만 동시에 선교훈련을 받고 현지인으로부터 섬김을 받는 기회도 된다. 선교 현지에서 할 수 있는 훈련에는 리서치 훈련이 있다. 현지 문화에 대한 관찰을 통해 그 문화의 특징에 대한 여러 가정(assumption)들을 이끌어 낼 수 있다. 현지인과의 대화와 인터뷰를 통해 눈에 보이지 않는 저들의 의식과 관습들을 발견하게 된다. 그 결과로 얻는 모든 자료들은 다음 선교를 위한 자료(Data)로 사용되고, 분석한 자료를 통하여 선교 전략이 세워지기도 한다. 이러한 실제 리서치 훈련은 문화 역량의 증진에 많은 도움을 준다.

거대한 다문화 도시인 로스앤젤레스에 거주한다는 이유만으로 문화 역량이 저절로 키워지는 것은 아니다. 공교롭게도 인종적으로 같

은 한인 청소년임에도 불구하고 한인교회 안에서 KM(Korean Ministry)과 EM(English Ministry)으로 나뉜다. 주된 언어가 다르고 문화가 다르다는 이유이다. 어떻게 보면 문화 역량에 대한 반증이기도 하다. 다문화 사회 안에서 각각의 인종이 자신의 문화권(Ghetto)을 이루고 있고, 다른 문화를 이해하고 습득하는 데 소극적이라는 점에서 다문화 역량은 의도적인 훈련을 통해서가 아니면 저절로 증진되는 것이 아님을 강조하고 싶다.

4. 한국의 다문화 기독교교육을 위한 제언

1) 다문화 역량 증진을 위한 교육

다문화 감수성 발달 모델(DMIS)에 의하면 역사적으로 단일민족과 단일문화 형태를 고수해 온 사람이나 집단에게 나타나는 단계는 '고립'의 단계다. 이것은 의식 속에 문화 간의 다름을 구분할 수 있는 정신적 메커니즘이 형성되지 않았기 때문에 자신의 문화와 다른 문화를 구분하거나 인식하지 못하는 것이다. 그다음 단계인 '분리'의 단계에서는 자신의 문화와 상대방의 문화가 다름을 인식하기는 하나 자신의 문화와 철저히 분리하여 폐쇄된 문화권을 형성하는 것이다 (Bennett, 2003).

한국은 수천 년 동안 단일민족과 단일문화라는 이데올로기를 유지하며 살아왔다. 그러다가 21세기에 접어들어 불과 20년 남짓한 기간 동안 세계화의 물결에 의해 엄청난 속도로 다문화 사회에 진입하게 된 것이다. 다문화에 대한 이데올로기적 측면은 차치하더라도, 다문화 사회로 접어드는 현상과 그 속도를 생각할 때 사회 구성원 모두가 다문화 역량을 갖추지 않으면 서로 간에 엄청난 불신과 오해, 그

리고 분열이 야기될 것임은 분명하다.

다문화 역량 증진을 위한 교육은 비단 이주민과 그 자녀들을 위한 교육만이 아니다. 다문화 사회의 갈등을 예방하기 위해서는 이주민 집단뿐만 아니라 주류 집단까지 포함한 사회구성원 전체가 다문화 교육의 대상이 되어야 한다(신승범, 2014: 9-10). 한경구(2008)에 의하면, 한국에서 "실제 이루어지는 문화교육은 결혼이주 여성이 당면한 현실에 적응하는 데 필요한 몇몇 긴급한 묘책을 학습"하며, "문화 간 교섭과 이해 능력의 함양보다는 자칫 문화에 대한 매우 고정적이고 정형적인 이미지만을 조장하는 결과를 가져올 우려가 있다"(125).

더 나아가 문화다원주의 입장에서 주류문화를 구성하고 있는 집단이 다문화 역량을 갖추지 못한다면 그들에 의해 소수 문화 집단이 차별 당하는 등 여러 가지 부정적인 사회 문제들이 야기될 수 있다. 우선 단일문화 이데올로기로 인해 자신과 다른 문화를 인식하지 못하고 배제하는 자문화 중심적인 메커니즘에서 벗어나는 것이 중요하겠다. 그리고 차츰 자문화를 상대적인 관점에서 바라보며 다문화를 수용하고 다문화에 적응하는 단계까지 발전하기 위한 역량을 갖추어 나가야 할 것이다. 기독교교육이 이 일을 기꺼이 담당할 수 있어야 한다.

성경은 다문화 기독교교육의 좋은 콘텐츠다. 성경에는 많은 다문화를 배경으로 한 사람들의 이야기가 등장한다. 구약성경은 다문화적 상황을 다양하게 묘사한다. 창세기만 보더라도 갈대아 우르 출신인 아브라함은 가나안으로 거처를 옮겨 이주민으로 살았다. 하나님께서 아브라함에게 약속의 땅을 지시하셨음에도 불구하고 그의 후손들은 약 400년 동안이나 이방 땅에서 객으로 살았다. 어디 이뿐이랴. 구약에는 다말, 라합, 룻과 같은 많은 이방여인이 등장하며 하나님께서 그들을 통해 일하시는 이야기가 나온다. 신약성경에서도 마

찬가지다. 예수님은 기꺼이 사마리아 여인에게 다가가 복음을 전하셨고, 인종을 초월한 진정한 이웃에 관한 교훈을 제자들에게 들려주셨다. 초대교회는 거대한 다문화 공동체였고, 이 공동체를 통해 복음이 이방에 전파되었다. 이렇듯 성경은 다문화를 지지한다. 그리고 그것이 전해 주는 세세한 메시지에 의해 우리는 다문화 역량에 관해 도전 받는다.

2) 다문화 역량을 가진 기독교교사 양성

다문화 역량을 증진시키기 위한 기독교교육은 다문화 역량을 갖춘 교사에 의해 가능하다. 앞에서 미국 1.5세, 2세를 위한 한글학교 교육에서 1세 교사와 1.5세, 2세 학생 간의 문화적 차이로 인해 학습 효과가 감소한다는 언급을 했다. 문화의 정의에서 문화는 눈에 보이는 것뿐만 아니라 역사, 종교, 가치관, 사회구조, 언어 등 눈에 보이지 않는 많은 요소들을 내포한다(Samovar & Porter, 2007: 43-44). 다문화 역량은 서로 간에 지닌 이러한 요소들이 다르다는 것을 인식하는 것에서부터 출발한다. 이러한 인식 없이 자신의 문화적 관점에서만 교육에 접근한다면 그것은 실패한 교육이 될 수밖에 없다. 결국 학습자와 어떤 소통도 일어날 수 없고 공감대마저 형성될 수 없기 때문이다.

다문화 감수성 발달 모델(DMIS)을 고안한 Bennett(2009)은 Gudykunst가 언급한 '다문화적 사람'(Intercultural Person)에 대해 다음과 같이 소개한다. "다문화 역량을 갖춘 사람은 모든 사람들과 기본적인 화합을 이루고자 하는 지적이고 감정적인 책무를 가지고 있으며, 동시에 다른 문화를 가지고 있는 사람들 간에 존재하는 차이점들을 받아들이고 감지한다"(515). 기독교교육이 다문화 역량 증진을 위한 교육을 담당하기 위해서는 결국 이러한 역량을 갖춘 기독교교

사를 우선적으로 양육해야 할 것이다. 성경이 지지하는 다문화에 대한 긍정적인 태도와 기독교 세계관을 갖춘 훌륭한 기독교 교사가 많이 양성될 때 한국교회는 다문화 시대에 부응하는 기독교교육을 선도할 수 있게 될 것이다.

5. 나가는 말

21세기 세계화 시대에 다문화는 우리에게 필연으로 급속히 다가왔다. 새로운 역사의 도전 앞에서는 담대한 응전이 필요하다. 다문화의 도전은 생소하고 어색하고 두렵기도 하지만 다음 세대를 위해 반드시 돌파해야 할 과제이다. 다문화에 대한 인식의 변화와 그것을 위한 책임 있는 연구와 교육은 계속적으로 이루어져야 한다. 이제 기독교교육에 주어진 과제는 다음 세대를 다문화 역량과 신앙 역량을 골고루 갖춘 역동적인 세대로 키워내는 것이다. 이주민 선교의 패러다임을 넘어 그들의 자녀들로 하여금 기독교 세계관을 지닌 '다문화적 사람'(Intercultural Person)으로 자랄 수 있는 기독교교육적 토양을 일구어내는 것이야말로 이 시대 다문화 선교에 대한 새로운 패러다임이라 하겠다.

■ 참고문헌

신승범. (2014). "다문화 사회와 기독교교육", 〈기독교교육정보〉, 43, 185-208.

장미혜. (2008). "다문화 사회의 미래와 정책적 대응 방안", 〈젠더리뷰〉, Vol 10, 44-49.

전경옥. (2010). "다문화 사회의 학교 내 다문화 교육에 관한 연구", 〈OUGHTOPIA〉, 25(2), 41-76.

조성돈, 심민수, 정재영, 장진원. (2012). 《더불어 사는 다문화 함께 하는 한국교회》. 서울: 예영커뮤니케이션.

한경구. (2008). "다문화 사회란 무엇인가?", 유네스코 아시아, 태평양 국제이해교육원 엮음. 《다문화 사회의 이해》 (pp. 86-134). 파주: 동녘.

Banks, James A.(Eds). (2014). 《다문화 교육의 세계 동향》. 방명애, 김혜인 옮김. 서울: 시그마프레스.

Bennett, Christine I. (2009). 《다문화교육의 이론과 실제》. 김옥순, 김진호, 신인순, 안선영, 이경화, 이채식, 전성민, 조아미, 최상호, 최순종 옮김. 서울: 학지사.

Samovar, Larry A. & Porter, Richard. (2007). 《문화 간 커뮤니케이션》. 정현숙, 김숙현, 최윤희, 김혜숙, 박기순 옮김. 서울: 커뮤니케이션북스.

Sire, James. (1999). 《기독교 세계관과 현대사상》. 김헌수 옮김. 서울: IVP.

Willhoit, James C. & Dettoni, John.(Eds). (1998). 《발달주의적 시각으로 본 기독교적 양육》. 김도일, 김정훈 옮김. 서울: 쿰란출판사.

Bennett, Janet M., & Bennett, Milton J. (2003). Developing intercultural sensitivity: An integrative approach to global and domestic diversity. In Dan Landis, Janet M. Bennett, & Milton J. Bennett (Eds.), Handbook of Intercultural Training (pp. 147-163). Thousand Oaks, CA: Sage.

Bennett, Milton J. (1993). Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity. In R. Michael Paige (Ed.), Education for the

intercultural experience (pp. 21-71). Yarmouth, ME: Intercultural Press.

Bennett, Milton J., & Deane, Barbara R. (1994). A model for personal change: Developing intercultural sensitivity. In Elsie Y. Cross, Judith H. Katz, Frederick A. Miller, & Edith W. Seashore (Eds.), The promise of diversity: Over 40 voices discuss strategies for elimination discrimination in organizations (pp. 286-293). Burr Ridge, IL: Irwin.

Olson, Christa L., & Kroeger, Kent R. (2001). Global competency and intercultural sensitivity. Journal of Studies in International Education, 5(2), 116-137.

West-Olatunji, C.A., Frazier, K.N., Guy, T. L., Smith, A.G., Clay, L., & Breaux, W. (2007). The use of the racial/ cultural identity development model to understand a Vietnamese American: A research case study. *Journal of multicultural counseling and development*, Vol.35 No.1, 40-50.

Volume 6. 개교 30주년 기념호

Word & Mission

1판 1쇄 인쇄 _ 2019년 10월 25일
1판 1쇄 발행 _ 2019년 11월 2일

발행처 _ World Mission University
주소 _ World Mission University
500 S. Shatto Place, Los Angels, CA 90020

제작처 _ 쿰란출판사
주소 _ 서울특별시 종로구 이화장길 6
편집부 _ 745-1007, 745-1301~2, 747-1212, 743-1300
영업부 _ 747-1004, FAX 745-8490
본사평생전화번호 _ 0502-756-1004
홈페이지 _ http://www.qumran.co.kr
E-mail _ qrbooks@gmail.com / qrbooks@daum.net
한글인터넷주소 _ 쿰란, 쿰란출판사
페이스북 _ www.facebook.com/qumranpeople
인스타그램 _ www.instagram.com/qrbooks
등록 _ 제1-670호(1988.2.27)

책값은 뒤표지에 있습니다.

한국 교회를 위한 공공 신학: 공적 영성과 담론
Public Theology for Korean Churches:
Public Spirituality and Discourses

— 김종화(Jong Hwa Kim, Ph. D. Candidate, Christian Ethics, Fuller Theological Seminary)

CHRISTIAN IDENTITY FORMATION AND
KOREAN MIDLIFE WOMEN'S WAY OF KNOWING

— 김현경(Beatrice Hyun Kyung Kim, World Mission University)

기독교 상담학적 분노관리 프로그램 개발

— 박숙경(Sook Kyung Park, Ph. D. in counseling of psychology, World Mission University)

신약의 구약 사용과 해석학적 함의

— 송운철(Un Cheol Song, Ph. D., in New Testament Study, World Mission University)

함께 읽고, 함께 믿고, 함께 사는:
동북아적 정황에서 요나 4장 대화적 읽기

— 조내연(Nae Youn Cho, Ph. D. Student, Hebrew Bible, Claremont School of Theology)

미국의 다문화와 다문화 기독교교육

— 최윤정(Yoon Jung Choi, Ph. D. in Intercultural Education, World Mission University)

VOLUME 6, 2019 개교 30주년 기념호

값 8,000원

WORD & MISSION